دانشگاه مک گیل
مونترال-کانادا

لامی

بسم الله الرحمن الرحيم

دانشنامه شاهی

محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ ق)

مقدمه، تحقیق و تصحیح
رولا جردی ابی صعب .... رضا مختاری خویی
استاد دانشگاه مک گیل کانادا

مطالعات شیعی

Shii Studies

دانشگاه مک گیل
مونترال-کانادا

دانشگاه تهران
تهران - ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل ـ مطالعات شیعی ۱

دانشنامه شاهی

محمدامین استرآبادی

مقدمه، تحقیق و تعلیق:
پروفسور رولا جردی ابی صعب
استاد دانشگاه مک گیل کانادا
رضا مختاری خویی

سرشناسه : محمدامین استرآبادی، ۱۰۳۶ق

عنوان : دانشنامه شاهی

شناسه افزوده : رولا جردی ابی صعب، رضا مختاری خویی | تحقیق و تصحیح، مقدمه

مشخصات نشر : مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل- تهران، ۱۴۰۰هـ.ش/ ۲۰۲۲م

شابک : ۰-۹۹-۵۵۵۲-۹۶۴-۹۷۸

موضوع : کلام | فلسفه

موضوع : اخباری گری | اصول، اجتهاد

رده بندی کنگره : BP ۲۳۹/۴/ ۵ الف ۲د، ۱۴۰۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۵۳۲

شماره کتابشناسی ملی : ۷۶۵۲۳۱۹

فروست : مطالعات شیعی

دانشنامه شاهی، محمدامین استرآبادی

مقدمه، تحقیق و تصحیح:

رولا جردی ابی صعب، رضا مختاری خویی

ناشر: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل ـ دانشگاه تهران

با حمایت و همکاری دپارتمان مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا

Institute of Islamic Studies McGill University

نوبت چاپ: اول، زمستان ۱۴۰۰هـ.ش/ ۲۰۲۲م | تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

تهران، بلوار کشاورز، خیابان وصال شیرازی، کوچه شاهد، شماره۸، ط۱ و ۶

چاپ و صحافی: غدیر | طراح جلد: مهدی دلجو

مرکزپخش: قم، بلوار عمار یاسر، بین کوچه ۳۲ و ۳۴، پ۶، تلفن: ۰۹۱۹۳۹۰۸۹۵۰

فروشگاه: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه۲، پ۲۲۰

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان

به یاد:

حبل الله المتین، امیرالمؤمنین

علی بن ابی طالب علیه‌السلام

فهرست

دیباچه

وجود دانشمندان و عالمان بزرگ، بر جذابیت و دلبستگی محققان برای مطالعه دوران باشکوه صفویه افزوده است، دورانی که علاوه بر عظمت امپراطوری، شاهد اعتلای علوم در عرصه‌های مختلفش بوده‌ایم؛ بطوری که کمتر دوره‌ای را سراغ داریم که به اندازه صفویه عالمان بزرگ در خود جای داده باشد.

از سوی دیگر دلبستگی و علاقه من به پیگیری پیوندهای تاریخی میان جوامع شیعی ایرانی و عرب، انگیزه دیگری برای پیگیری این ارتباطات و ریشه‌یابی آن در دوران صفویه بود. پروژه‌ای که پیشتر در برخی مقالات خود، و از جمله در کتاب «تغییر مذهب در ایران» به آن پرداخته‌ام.

شاید مناسب باشد فرصت را غنیمت شمرده و در اینجا چند جمله‌ای درباره ترجمه این کتاب سخن بگویم؛ باعث خوشحالی است که این کتاب تا کنون سه بار ترجمه شده است، و این امر بیانگر موفقیت کتاب در ایجاد ارتباط با جوامع ایرانی بوده است؛ جا دارد از مترجمین هر سه کتاب تشکر و قدر دانی نمایم، مخصوصا سپاس ویژه از دکتر منصور صفت گل. نظر به برخی اضافات و اصلاحات در چاپ بعدی متن

انگلیسی کتاب، و نیز مباحثاتی که در جلسات گفتگو با استاد رضا مختاری خوبی داشتیم این ضرورت احساس شده است که ترجمه جدیدتری از کتاب، با نظارت اینجانب انجام شود؛ چه اینکه بعضا نیز مقصود متن انگلیسی به خوبی واضح بیان نشده و باعث سوء فهم گردیده است. افزودن یافته‌های جدید در تقویت مطالب پیشین کتاب، از عوامل دیگر اقدام به این ترجمه است.

پروژه دیگری که من اکنون درگیر آن هستم، تمرکز بر حیات و فکر محمد امین استرآبادی است؛ در این باره حدود سه سال پیش، مقاله‌ای منتشر کردم که یکسال پس از آن با همکاری استاد رضا مختاری تکمیل و بازنویسی، و در دانشگاه تهران به چاپ رسید. اکنون نیز در همان راستا مشغول پروژه‌ای هستم که امید است تا سال آینده در قالب کتابی مستقل ارائه گردد.

رساله دانشنامه شاهی، به دلایل مختلفی در شناخت فکر کلامی استرآبادی اهمیت بسزایی دارد؛ از جمله علاوه بر اینکه جزء آخرین نوشته‌های اوست، در آن بصورت مفصل به طرح و بیان اندیشه کلامی خود پرداخته است و می‌توان آن را با قدری تسامح یکدوره بحث در اصول دین دانست؛ زیرا که از مطالب پیرامون توحید شروع شده و تا نبوت و امامت را در بر می‌گیرد. توضیحات بیشتر در این‌باره در ادامه خواهد آمد.

پیش از پایان کلامم شایسته می‌دانم در اینجا با اسم بردن از استاد مهدی محقق، نهایت تقدیر خود، و شعبه مک گیل از ایشان را اعلام بدارم؛ ما مفتخر هستیم که اکنون در ششمین دهه ریاست ایشان بر شعبه تهران قرار داریم؛ امید است همکاری‌های شعبه تهران و مک گیل، با تلاش‌های مجموعه «مطالعات شیعی» بار دیگری به پویایی و نشاط سابق خود برگشته و میراث خطی بزرگان شیعه احیا و عرضه گردد.

مقدمه کتاب حاضر، نتیجه گفتگوها و مباحثات سه ساله‌ای است که با همکارم استاد رضا مختاری خویی داشته‌ایم،[1] امیدوارم انتشار اثر حاضر بتواند کمکی در مطالعات مرتبط با استرآبادی باشد.

رولا جردی ابی‌صعب

کانادا، دانشگاه مک گیل

---

۱. من نیز از تمام الطاف استاد جردی و همه تلاش‌هایشان برای انتشار این اثر کمال تشکر و قدردانی دارم، تمام این سه سال با لطف و پیگیری‌های ایشان پیش رفت؛ همچنین تشکر صمیمانه از پروفسور هارتمن رئیس دپارتمان مطالعات اسلامی مک گیل که هزینه نشر این اثر را برعهده داشتند. و تشکر ویژه از استاد بزرگوار دکتر مهدی محقق و سرکار خانم دکتر نوش‌آفرین انصاری بابت تمام زحمات. و نیز تشکر خالصانه از سرکار خانم کونانی و تمام کارکنان کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. و تشکر صمیمانه از دوست بزرگوار و فاضل و اندیشمندم، اکبر جدی که در مراحل مختلفی از تدوین کتاب یار و مددکار من بود. رضا مختاری خویی

مقدمه

تا پیش از صفویان مرز مشخصی از لحاظ سیاسی و فقهی میان اخباریان و اصولیان وجود نداشت؛ محمد امین استرآبادی در نوشته‌های خود مخصوصا «الفوائد المدنیة»[1] نخستین انتقادات جامع از فقها، و بی‌اعتباری اجتهاد را مطرح کرد.

گرچه استرآبادی مبدع اخباری گری نبود و تکاپوهای او سبب برتری فوری اخباری گری در جامعه صفوی نشد و الفوائد المدنیة وی به خودی خود به ظهور یک مذهب فقهی اخباریِ مهیا شده در میان علمای صفوی منجر نگشت و دست کم نیم قرن طول کشید تا این گرایش سیاسی-فقهی در برابر اصولی گری وضعیت مناسبی پیدا کرده و هوادارانی کسب کند، اما اندیشه استرآبادی نقطه اوج تضادهای روبه رشد اجتماعی بود که نخستین نشانه‌های بروز آن در عهد شاه عباس دیده شد. گویا ریشه‌های اجتماعی اخباری گری به صورت تلاشی اولیه ضد گرایش اصولی به اواخر سده شانزدهم بازمی‌گردد.

---

۱. الفوائد المدنیة في الرد علی من قال بالاجتهاد والتقلید في الاحکام الالهیة =الفوائد المدنیة وحقایق قواعد الاصول الدینیة.

از قرار معلوم آثار پیچیده‌ای که حاوی حمایت یا رد آرای استرآبادی بودند در نیمه سده هفدهم تألیف شدند. از علمای عاملی، نورالدین علی بن علی بن حسین موسوی عاملی، برادر صاحب مدارک (۹۷۰- ۱۰۶۸ق)[۱] رساله‌ای به نام «الشواهد المکیة في مداحض حجج الخیالات المدنیة»[۲] در رد استرآبادی نوشت.[۳] او این رساله را به سلطان قطب شاه تقدیم کرد.[٤]

یکی دیگر از علمای عاملی به نام حسین بن شهاب الدین کرکی (درگذشت ۱۰۷۶/۱۶۶۵) اما رساله هدایة الأبرار إلی طریق الأئمة الأطهار را در حمایت از اخباری گری نگاشت؛ البته وی نیز موافق حمله استرآبادی به بعضی از علمای متأخر نبوده و در واقع در صدد آشتی دادن بین ایشان است.

باید توجه داشت که نباید نکوهش اصولی گری به عنوان یک ابداع سنیان را در سطح ظاهر آن در نظر گرفت؛ چه اینکه اتفاقا اصولیان نیز اخباریان را کاملا به تأثیرپذیری از تسنن متهم می‌دانستند.

---

۱. استرآبادی نزد صاحب مدارک تحصیل کرده و از وی اجازه اخذ کرده است؛ در بخش «مشایخ و اساتید استرآبادی» توضیحات بیشتری درباره آن خواهد آمد.

۲. این کتاب به «الفوائد المکیة» هم مشهور است؛ بنگرید به: الذریعة، ج۱۴، ص۲۴۴.

۳. این رساله همراه با الفوائد المدنیة و در حواشی آن به چاپ رسیده است.

٤. ظاهرا استرآبادی نیز رساله دانشنامه شاهی خود را به سلطان قطب‌شاه تقدیم کرده بود؛ شاید این تقدیم از جانب عاملی واکنشی به تقدیم پیشین استرآبادی باشد.

علی شهیدی عاملی(نبیره دختری محقق کرکی و نوه پسری شهید ثانی) در رساله *السهام المارقة من اغراض الزنادقة* از تهدیدی سخن می‌گوید که اخباری گری آغازگر آن بود. از دید او اخباری گری بر آن بود تا در برابر اصولی گری یک دیدگاه علمایی جانشین آن به دست دهد؛ دیدگاهی که التقاطی از باورهای سنی‌ها و مضامین صوفیانه و حِکَمی بود.[۱] فقهای متعارفی چون علی شهیدی عاملی و ملا محمد طاهر قمی از اینکه می‌دیدند شاه صفی دستور ترجمه *احیاء العلوم* غزالی را داده است خشمگین بودند. همچنین اخباری دیگری همچون فیض کاشانی که اقدام به تلخیص کتاب غزالی و احیا و ترویج آن نمود انتقاد برخی معاصران خود را برانگیخت.[۲]

علی شهیدی به تفصیل درباره بی‌اعتباری دیدگاه‌های محمدامین استرآبادی بحث کرد؛ او معتقد بود استرآبادی تحت تأثیر کتاب *المنقذ من الضلال* تألیف غزالی به مفاهیم فقهی سنی متوسل شده است.[۳]

---

۱. عاملی، علی، السهام المارقة، برگ۴۱، نسخه ۱۵۷۶ کتابخانه مرعشی.

۲. برای توضیح بیشتر بنگرید به ص۶۱؛ ذیل «شاگردان، مجازین و راویان از استرآبادی».

۳. استرآبادی در مقدمه دانشنامه شاهی، این کتاب خود را همانند اربعین فخررازی توصیف می‌کند، وی در طول رساله علی‌رغم نکوهش‌های برخی متکلمین شیعه به تمجید و ستایش بسیار از برخی سنیان می‌پردازد.

علمای مهاجر عاملی نخستین مروّجان تشیع اجتهادی بودند؛[۱] دولت صفوی نیز از تشیع اجتهادی به مثابه ابزاری برای نظم داخلی و مشروعیت بیرونی استفاده می‌کرد؛ هرچند که پس از مدتی ظاهرا اخباری‌گری برای ایجاد یک ثبات در شاهنشاهی صفوی مناسب‌تر دانسته شد؛ چنین به نظر می‌رسد که بعدها اخباری‌گری به مثابه ابزاری برای فرو نشاندن شورش‌های ضد صفوی و نارضایتی‌ها بود، به نظر می‌آمد اخباری‌گری برای وضعیت سیاسی در حال گذار ایران در میانه سده هفدهم میلادی مناسب‌تر بود و ارتقای اخباری‌گری توسط یک قشر جدید از اعیان، خطر تسلط سیاسی اصولیان را کاهش می‌داد.

اخباری‌گری برای اشراف ایرانی نیز جذاب بود؛ زیرا به نظر می‌آید آنان که در این دوره در تصمیم‌گیری‌های حکومتی دخالت مؤثر داشتند، اخباری‌گری مانع از نفوذ مجتهدان و اصولیان بود که پیشتر در مناصب قدرت حضور داشتند. بنا بر این در مقطعی اخباری‌گری یک امر درون نخبگی و فرانخبگی گردید. بدعت‌گذاران و صوفیان را نیز باید به گروهی اضافه نمود که می‌خواستند به طور جدی مجتهدان را به چالش بکشند؛ مجتهدانی که از عهد شاه طهماسب تا شاه عباس یک گروه قدرتمند و پرنفوذ از علما را تشکیل داده بودند.

---

۱. تشیع اجتهادی و اصولی، بصورت منسجم توسط علمای حلّه و جبل عامل ارائه شده بود؛ استرآبادی نیز این دو گروه و شاگردان ایشان را مورد حمله قرار می‌داد.

در چنین مقطعی بود که گروه علمای اخباری که از سوی شاخه‌ای از اشرافیت ایرانی مورد پذیرش قرار گرفته بود کارکرد مثبتی برای دولت صفوی یافت؛ همچنین ممکن است که دولت صفوی اخباریان را به مثابه نیروی متوازن کننده‌ای در برابر قدرت مجتهدان و دامن زدن به دسته‌بندی داخلی میان آنان، مناسب دیده باشد.

با این وجود می‌توان بر وابستگی متقابل عناصر اصولی و اخباری در اندیشه و عمل فقه شیعی حتی در میان علمای نیمه و اواخر سده هفدهم میلادی/یازدهم قمری تأکید کرد. گرچه در این محدوده زمانی به میزان محدودی اخباریان افراطی، تند و مستثنی از روند عمومی آن وجود داشتند، اما در گروه‌های اصولی و اخباری طیفی از رویکردهای تقریبا مشابه نسبت به اجتهاد، نماز جمعه، و حکومت شیعی دیده می‌شد و در عمل و در ارتباط با حکام دنیوی صفوی فرق چندانی با هم نداشتند. گویا بسیاری از اخباریان عهد صفوی همانند اصولیان کاربرد اشکالی از استدلال را به ویژه در عرصه‌های فقهی قبول داشتند و تنها گروه اندکی از آنان همانند محمد امین استرآبادی در ظاهر اجتهاد را بطور کلی مردود می‌دانستند.[1] این رویکردها به نوبه خود

۱. هر چند که خود نیز به ناچار به تفقه و اجتهاد در موارد مورد نیاز می‌پرداخت و چاره‌ای جز این نبود.

در گذر زمان تغییر یافت و ماهیت جدلی فعالیت‌های اصولی-اخباری را قطعی کرد. می‌توان با این موافق بود که اخباری‌گری «معنایی منحصر» در عهد محمد امین استرآبادی می‌یابد، و در زمینه فرایند ایجاد آن نکته‌ای اضافه کرد و آن اینکه اندیشمندان یا فقیهانی چون استرآبادی پایه‌گذار عقاید حدیث‌گرایی یا جنبش اخباری نبودند؛ در واقع این متفکران بازتاب دهنده شرایط اجتماعی جا افتاده‌ای بودند که پیشتر از آنها شکل گرفته و مشخصه آن جنبش بود.

به گفته صاحب حدائق، محمد امین استرآبادی نخستین کسی بود که باب طعن بر مجتهدان را گشود و امامیه را به دو گروه اخباریان و مجتهدان تقسیم کرد؛ فیض کاشانی نیز در مدت حضورش در مکه نزد استرآبادی شاگردی کرده و به شدت متأثر از اوست و شاید بتوان گفت در بین شاگردان استرآبادی وی نزدیک‌ترین فرد از نظر مبانی به اوست. ایشان مجتهدان را متهم به بی‌توجهی به مطالب اهل بیت﷩ و پیروی از شیوه اهل سنت و قیاس و... می‌کنند؛ و معتقدند راه فهم معارف دین رجوع به اخبار و احادیث اهل بیت﷩ است. صرف نظر از اشتباهات اخباریان در فهم مطالب مجتهدین[1] باید بیان کنیم که:

---

۱. میرزای قمی در اینباره می‌نویسد: «آخوند ملا محسن [فیض کاشانی] کنایه به مجتهدین مکرر می‌گوید... چنانکه در اول مفاتیح آن همه تعریضات و کنایاتی

محل نزاع بین این دو گروه این نیست که راه فهم معارف رجوع به بیانات اهل بیت علیهم‌السلام است بلکه اخذ از احادیث و توجه به آن به عنوان اصلی‌ترین مبانی معرفتی، مورد پذیرش تمامی گروه‌های مختلفی است که در دایره اسلام هستند و بلکه اگر کسی منکر احادیث بوده و یا مدعی باشد که با احادیث و قول معصوم کاری نداشته و خود می‌خواهد مبانی معرفتی ارائه دهد، از دایره دیانت خارج خواهد بود.

پس تکرار این مدعا که اخباریان به احادیث رجوع می‌کنند هیچ نفعی نخواهد داشت؛ چه اینکه مخالفین ایشان نیز به احادیث مراجعه کرده و کارشان تأمّل در روایات می‌باشد، و در واقع تفاوت

که گفته است مراد او عیب جویی طریقه مجتهدین است و همچنین در مسأله متنجس و غیرآنها. و حق این است که اسناد به علمای ما غلط است و ایشان عمل به قیاس اهل سنت و اصول مبتدعه ایشان نمی‌کنند». «آخوند در اغلب اوقات در فهم مطلب مجتهدین اشتباه کرده است و دلالت تنبیه را که از مدلولات کلام شارع است قیاس انگاشته... و دعوی‌های بزرگ می‌کند که من آنچه می‌گویم از نور الهی است و آنچه آنها می‌گویند از تقلید و قیاس و اصول مبتدعه است». و می‌گوید فیض «در اغلب مواضع مفاتیح کارها کرده که هیچ مجتهدی نکرده، و به قیاس و قواعد چند عمل کرده که بعضی اهل سنت هم از آن استنکاف می‌کنند، و حاصل آنکه در تألیف مفاتیح زلات و غفلات او از حد و نهایت بیرون است». و می‌گوید «او بیشتر بی‌دلیل فتوا داده و به قیاس عمل کرده تا فقها و مجتهدین». میرزای قمی، اجوبة المسائل الرکنیة، ذیل مسأله چهارم، منتشر شده در حسین مدرسی، قم نامه، ۱۳۶۴ش.

اصلی در همین تأمّل و فهم احادیث است نه در مراجعه یا عدم مراجعه به احادیث.

مطلب دیگری که تذکر آن ضروری به نظر می‌رسد آنکه صرف نظر از همه اعتراض‌هایی که اخباریان بر مجتهدین کرده‌اند معمولا در عمل و واقع اختلاف خاص و مبنایی در نتایج، بین ایشان و مجتهدان در عرصه‌های مختلف دیده نمی‌شود.

همچنین بعضی کسانی که برخی گرایشات خاص اخباری‌گری دارند گویا فضیلت و مفهوم عمیق دینداری را در نسبت با تعداد احادیثی که فرد قبول دارد می‌دانند و چون علمای مخالف ایشان برخی احادیث را بی‌سند و غیرقابل پذیرش می‌دانند این علما را به قصور متهم می‌دانند؛ اما چه بسا که معرفت و دینداری حقیقی مساوی با وجوب تکذیب برخی مطالب شاذ باشد، و در واقع حق با دیگر علما باشد نه افرادی که ملاک را منحصر در تعداد بالای روایاتِ مورد پذیرش می‌دانند. معلوم نیست این کبری از کجا مسلّم دانسته شده که هر کس تعداد روایات بیشتری را بپذیرد معرفتش بیشتر خواهد بود! بلکه آنچه مسلّم و ملاک حقیقی است لزوم اخذ معارف از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام است نه تعداد روایات.

مطلب دیگر اینکه عموم علمای شیعه به این مطلب توجه دارند که مراجعه به احادیث معصومین علیهم‌السلام تلازمی با معصوم شدن ندارد و احتمال خطا و اشتباه در تمامی مراحل وجود دارد اما برخی[1] بر خلاف عموم علما مراجعه به احادیث را مساوی با معصوم شدن می‌دانند و اینگونه است که خود را فردی بسیار متفاوت با بقیه می‌دانند.

تذکر این نکته نیز ضروری است که بعضی از کسانی که به نقد اخباری گری می‌پردازند با انتقاد غیر صحیح کل جریان علمای شیعه را زیر سؤال می‌برند؛ اینکه گفته شود:

> تفکر اسلامی از آغاز شکل گیری و نضجش، با همین دو نوع نگاه و گرایش به عقل رو به رو بوده است. شاید بتوان اولین نشانه‌های نزاع عقل و نقل را در زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله جست و نشان داد: آنگاه که اصحاب در خصوص ثبت و ضبط همه گفته‌ها و نموده‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بی کم و کاست اختلاف کردند؛ آیا هرچه او

---

۱. استرآبادی بعد از انتقاد از متکلمین و کسانی که در فهم کلام خداوند به فکر و عقل نیز رجوع می کنند در دفاع از روش اخباری گری می گوید: «کسی که ملتزم رجوع به اصحاب عصمت نیست اگرچه اعظم محققین و اعلم علما باشد گاه خطا می کند و کسی که ملتزم آن طریقه مقدس است آن معصوم است». بنگرید به ص۲۹۸ کتاب حاضر.

می‌گوید و انجام می‌دهد عین وحی است؟ آیا می‌توان به او اعتراض و انتقاد کرد؟ فرمان به صلح حدیبیه، معرفی علی علیه‌السلام به عنوان جانشین حضرت، فرمان به آوردن دوات و قلم در بستر مرگ و موارد دیگری از این قبیل که با حیات اخروی یا عبادات، مساس چندانی نداشتند، فرمان الهی و غیر قابل اعتراض بودند یا نظرگاه‌های خاص ایشان قابل نقد و تغییر هستند؟[1]

طبیعتا این تعریف، ملاک تمایز بین یک موحد و بی‌دین را نشان می‌دهد نه تفاوت بین عقل و نقل، و اصولی و اخباری را!

هرچند در ادامه بطور مفصل به بحث درباره خاستگاه اندیشه اخباری استرآبادی خواهیم پرداخت اما مناسب است به عنوان چکیده و مروری گذرا مطالبی را مورد تأکید قرار دهیم؛

دیدگاه رایجی که قائل است محمد امین استرآبادی تا پیش از اخباری شدن در شهر مکه بیشتر عمر خویش را مجتهد بوده، پایه و اساسی ندارد؛ به دیگر سخن، اندیشه استرآبادی حول منظومه ثابتی می‌چرخد و بخش عمده‌ای از آنچه پیرامون استحاله فکری و چرخش اندیشگانی او بیان شده است از ادبیات پژوهشی دست دوم به دست

---

۱. حمیدرضا شریعتمداری، مقدمه بر کتاب رابرت گلیو، اسلام نص‌گرا، ص۱۱.

آمده است؛ این دیدگاه در اواخر قرن نوزدهم و به واسطه کتاب *روضات الجنات* خوانساری مطرح گردید و سپس بی‌آنکه مداقه‌ای بر آن صورت گیرد به روایت‌های اصلی پیرامون زندگینامه، حیات و مقامات علمی استرآبادی راه یافت.

تردید و مقاومت استرآبادی در برابر مجتهدان در زمان اقامتش در ایران، به ویژه در دوران توقفش در شیراز، مقدم بر جانبداری تمام عیار او از اخباری‌گری در ایام حضورش در مکه مکرمه است. لذا برخلاف روایت‌های رایج درباره زندگینامه استرآبادی، او پیشتر مجتهد نبوده است که بعدا به اخباری‌گری تغییر مکتب داده باشد.

بررسی همه جانبه آثار و تدقیق در زندگی استرآبادی به خوبی نشان خواهد داد که بیزاری او از طبقه‌بندی و مداقه در احادیث، پیشتر و در زمان حضورش در شیراز شکل گرفته بوده است اما احتیاط و تقیه، او را از اعلام آشکار عقایدش در زمان حضور در ایران بازداشته است؛ چنانکه او در نامه به شاگرد خود حسین ظهیری می‌گوید شماری از علما در ایران ناچارند از ترس فقهای قدرتمند، یعنی مجتهدان، عقاید خود را مکتوم دارند.

وی همچنین اشاره کرده است که بیست سال پیش از نگارش *الفوائد المدنیة* و هنگامی که هنوز در شیراز اقامت داشته است،

«نشانه‌هایی» از نقش محتمل خویش در ترویج اصالت احادیث ائمه علیهم‌السلام و هشدار به مؤمنان در قبال راه ناصوابی که مجتهدان در پیش گرفته‌اند، دریافت کرده است. ظاهرا هنگامی که او در شیراز اقامت داشته است، مردی سلیم النفس به او مراجعه و آنچه در خواب دیده بوده را برای او تعریف کرده است. استرآبادی نوشته است که امام رضا علیه‌السلام، با دستخط مبارک خویش کاغذی را به آن مرد متقی داده و او را امر فرموده که کاغذ را به استرآبادی برساند و به او بگوید: «در حفظ این کاغذ بکوش که تو را مایه خیر و برکت خواهد بود». همچنین آن مرد را فرمود که به وی بگوید: «مسأله دیگری نیز هست که ان شاء الله در مکه، تو را از آن مطلع خواهیم کرد؛ یعنی پس از آنکه در آن شهر مکرم رحل اقامت افکنی».[1،2]

و نیز چنانکه نشان داده خواهد شد تنها مجتهدی که استرآبادی نزد او تلمذ کرده ـ و آن هم نه درس اجتهادی ـ صاحب مدارک، مؤلف مدارک الاحکام في شرح شرایع الاسلام بوده است.

نکته دوم، اشتباه بودن این مطلب است که ادعا شده استرآبادی نزد صاحب معالم تعلیم دیده و از وی کسب اجازه کرده است؛

---

۱. استرآبادی، الفوائد المدنية، ص۵۳۵.

۲. چنانکه در ادامه نیز خواهد آمد، استناد بر خواب و خیال برای تأیید خود، در آثار استرآبادی بسیار پرطنین است.

چکیده کلام آنکه هیچ سندی مبنی براینکه شیخ حسن تعلیم استرآبادی را بر عهده داشته یا به او اجازه داده است، وجود ندارد. با توجه به نقش حیاتی که شیخ حسن صاحب معالم در تدوین طبقه‌بندی حدیث ایفا نموده و آثار او تا به امروز مورد مطالعه علمای اصولی بوده است، مسأله یاد شده شایان توجه است. احتمالا خوانساری شیخ حسن را با فرزند او فخرالدین ابو جعفر محمد بن حسن بن شهید ثانی (۱۰۳۰ ق/۱-۱۶۲۰م) اشتباه گرفته است.

پیرامون مطالب فوق در ادامه بحث‌های مفصلی انجام خواهد شد.

نکته سوم و مهمی که باید در آن تردید ایجاد کرد، این ادعاست که: میرزا محمد استرآبادی-صاحب الرجال، و آخرین استاد استرآبادی- نقش اساسی و یا الهام‌گونه در تشویق محمد امین استرآبادی به طی کردن این مسیر داشت. در هیچ منبعی نمی‌توان سرنخ‌هایی یافت که نوشته‌ها و علایق او متضمن پروژه اخباری گری استرآبادی در «الفوائد المدینة» بوده باشد؛ بلکه چنانچه در ادامه نیز بیشتر بحث خواهد شد قرائن حاکی از عدم همفکری میرزا محمد با استرآبادی است.

تلاش استرآبادی در احیای اخباری گری به صورت ناگهانی یا در پاسخ به فرمان استاد خود صورت نگرفت. افندی عنوان داشته است که اولین نسخه از *الفوائد المدنیة* که در مازندران دیده است مشتمل بر

تفاسیری در باب تمهید القواعد شهید ثانی بوده است؛[1] بی‌تردید، وجود نسخه‌های مختلف از این کتاب در گذر زمان بیش از پیش این فرضیه را تضعیف می‌کند که این اثر در واکنش به فرمان میرزا محمد در مکه نوشته شده است.

میرزا محمد به تأیید و تمجید حداقل بخش‌هایی از الفوائد که خود دیده بود، پرداخته است عمر او به دیدن نسخه کامل و نهایی الفوائد قد نداد چرا که استرآبادی آن را در ربیع الاول سال ۱۰۳۱/ژانویه یا فوریه ۱۶۲۲، یعنی سه سال پس از مرگ میرزا محمد به اتمام رساند. به همین دلیل، علی‌رغم ادعای استرآبادی در تمجید کتابش توسط میرزا محمد استرآبادی، ما نمی‌دانیم او حقیقتاً به تأیید یا تمجید چه بخش‌هایی از آن پرداخته است.

نمی‌توان گمان داشت که استرآبادی تمامی آنچه را که در *الفوائد المدنیة* نگاشته بود بر صاحب رجال عرضه کرده باشد، زیرا آنچه درباره این عالم معروف است استناد وی به اصولیین، خاصه شهید ثانی و پسر ایشان است، زیرا از روش این دو متأثر بود. استرآبادی در حاشیه تهذیب می‌گوید که شیخ وی صاحب مدارک در سند یکی از

---

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، صص۲۰-۱۳، ۳۶؛ افندی، ریاض العلماء، ج۳، ص۲۴۶.

احادیث مربوط به کر و نجاست طعنی کرده بود و شیخ دیگرش صاحب رجال از وی تبعیت نموده بود. استرآبادی هر دو شیخ خویش یعنی صاحب مدارک و صاحب رجال را رد می‌کند؛ و همچنین مطالب مشابه دیگری که خواهد آمد. مجموع قرائن موجود این تردید را ایجاد می‌کند که چگونه می‌توان گفت صاحب رجال همان کسی بوده که اخباری‌گری را به وی الهام نموده است؟

مطالب بیشتر درباره اندیشه و حیات فکری استرآبادی در ادامه بیان خواهد شد.

رولا جردی ابی‌صعب

رضا مختاری خویی

حیات علمی محمد امین استرآبادی

استرآبادی درباره حیات و دوران زندگی خود اطلاعات بسیار اندکی ارائه می‌دهد، و چنانکه بعداً خواهد آمد حتی شاید بتوان گفت او تعمد داشته درباره حیات علمی خود دیگران را از فهم صحیح دور کند.

اجمالاً این را می‌دانیم که استرآبادی به گفته خودش در اوائل سنش در شیراز نزد محمد نسّابه به مدت چهار سال شرح عضدی بر مختصر حاجبی را خوانده است.[1] چنانکه او به استاد دیگرش میرزاجان باغنوی اشاره می‌کند و از آنجا که میرزاجان در سال ۹۸۴ق شیراز را ترک کرده پس تحصیل نزد وی باید قبل از این سال باشد. همچنین استرآبادی زمان دریافت اجازه از صاحب مدارک را عنفوان جوانی خود بیان می‌کند.[2] حال اگر استرآبادی هنگامی که شرح عضدی بر مختصر را نزد نسّابه شروع کرده حداقل پانزده ساله باشد[3]

---

۱. محمد امین استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۲۶۵.

۲. او این اجازه را در سال ۱۰۰۷ق دریافت کرده است. الفوائد المدنیة، ص۵۹.

۳. تا وی دروسی مانند ادبیات را به اتمام برساند که بتواند برای درسی مانند شرح عضدی بر مختصر حاجبی آماده شود، نمی‌توان سنی کمتر از ۱۵ سالگی را محتمل دانست.

و چنانکه می گوید این دوره چهار سال طول کشیده، پس باید وی تا قبل از شروع تحصیل علم کلام نزد میرزاجان باغنوی حداقل نوزده سال سن داشته باشد.

از آنجا که میرزاجان در سال ۹۸۴ق شیراز را به قصد قزوین ترک کرد و به دربار شاه اسماعیل دوم پیوست، احتمالا باید تحصیل استرآبادی نزد وی را قبل از همین سال دانست. با مرگ شاه اسماعیل دوم در سال ۹۸۵ق، میرزاجان به خانه خود در شیراز بازنگشت، اما حدود سه سال در لار ـ جنوب شرقی شیراز ـ یعنی تا سال ۹۸۸ق اقامت داشت؛ بعید است که استرآبادی در لار به او پیوسته باشد.

لازم به ذکر است که با مرگ شاه اسماعیل دوم عرصه بر میرزاجان تنگ شد و وی بعد از چندی از ایران گریخت؛ شاه اسماعیل دوم برخلاف نیای خود متهم به داشتن عقاید انحرافی و سنی گری بود.[۱] میرزاجان نیز یکی از همین سنی‌هایی بود که ارکان حکومت را در دست گرفته بودند. با روی کار آمدن شاه عباس (۹۹۶ - ۱۰۳۸ق) میرزاجان مجبور به فرار از ایران شد. حال با این اوصاف اگر آخرین سال تحصیل استرآبادی نزد میرزاجان را همان آخرین سال حضور وی در

---

۱. حتی برخی قائل به سنی شدن شاه اسماعیل دوم هستند؛ رسول جعفریان در مقالات تاریخی، دفتر سیزدهم، ص۴۹۰ درباره وی می‌نویسد: «شاه اسماعیل سنی شده بود».

شیراز بدانیم (یعنی ۹۸۴ق) و استرآبادی حداقل دو سال هم نزد وی درس خوانده باشد، زمان آغاز تحصیل نزد میرزاجان باید سال ۹۸۳ق، یعنی حدود ۲۰-۱۹ سالگی استرآبادی باشد.

با این وجود ما به نتایج زیر خواهیم رسید:

- استرآبادی در سال ۹۸۳ق، حداقل ۱۹ یا ۲۰ سال سن خواهد داشت.
- اگر شروع دوره تحصیل علم کلام نزد میرزاجان را بلافاصله پس از پایان تحصیل نزد نسّابه بدانیم، او تحصیل نزد نسّابه را که چهار سال طول کشیده است در سال ۹۷۸ق آغاز کرده است؛ (۹۷۸ الی ۹۸۲ق)
- استرآبادی حداقل باید متولد ۹۶۳ یا ۹۶۴ق باشد.[1]
- استرآبادی هنگام وفاتش در سال ۱۰۳۶ق، در کمتر از ۷۳ سالگی عمر خود نخواهد بود.[2]

---

۱. برخلاف گمان گلیو که استرآبادی را متولد سال ۹۸۰ق می‌داند. گلیو، اسلام نص‌گرا، ص۹۳.

۲. برخلاف گمان گلیو که وفات وی را در حدود ۵۰ سالگی‌اش حدس می‌زند. گلیو، اسلام نص‌گرا، ص۹۳؛ دو احتمال دیگر در صفحات آتی خواهد آمد.

هر چند که استرآبادی زمان اخذ اجازه از صاحب مدارک را (۱۰۰۷ق) در عنفوان جوانیش توصیف می‌کند اما طبق این محاسبات او هنگام اخذ اجازه باید حداقل در حدود ۴۳ سالگی عمرش باشد.[۱]

برخی طبق همین مشکل و ناسازگاری عبارات استرآبادی نوشته‌اند:

«وی بهره‌گیری خود را از محضر سیدمحمد [صاحب مدارک] در عنفوان جوانی دانسته است. این دو گزارش از تحصیل او در نجف و شیراز اندکی ناسازگار می‌نماید، مگر آنکه چنین فرض کنیم که وی در آغاز چند سالی را در شیراز تحصیل می‌کرده و سپس راهی نجف شده است و شاید بعد از نجف در شیراز یک چند مقیم بوده است».[۲]

اما فرضیه فوق ناسازگاری موجود را حل نخواهد کرد، چه اینکه استرآبادی تحصیل در شیراز نزد نسّابه را در اوائل سنش بیان می‌کند، لذا تحصیل دوباره در شیراز بعد از بازگشت از نجف ـ که عنفوان جوانی معرفی شده ـ، دیگر نمی‌تواند اوائل سن نامیده شود. همچنین

---

۱. «عنفوان الشبابي» اصطلاحی است که ما بین بلوغ تا ۳۰ سالگی و نهایتا به سنی ما بین ۳۰ الی ۴۰ سالگی اشاره دارد. با وجود این مشکل، می‌توان آن را به شدت و قوت و انرژی فکر هم تأویل برد.

۲. حسن انصاری، مقاله «اخباریان و اصحاب حدیث امامیه»، ص۸.

عجیب بودن تحصیل دروس ابتدایی‌تر نزد نسّابه بعد از تحصیل در نجف و کسب اجازه از صاحب مدارک، مانع از پذیرش صحت این احتمال خواهد شد.

علی‌رغم آنچه بیان کردیم، می‌توان دو احتمال دیگر نیز درباره سن و زمان تحصیل استرآبادی مطرح کرد:

- زمان تحصیل استرآبادی نزد نسّابه و میرزاجان همپوشانی داشته باشد؛ در اینصورت باز باید گفت: استرآبادی برای اینکه بتواند شرح عضدی را نزد نسابه بخواند، حداقل باید ۱۵سال داشته باشد (چون قبل از آن نیاز است دروسی مانند ادبیات و... را به اتمام رسانده باشد) پس سن او هنگام اتمام تحصیل نزد نسّابه باید حدود ۱۹ساله باشد. ما فرض می‌گیریم او هنگام تحصیل نزد نسّابه همزمان نزد میرزاجان نیز تحصیل می‌کرده است. حال اگر او در آخرین سال حضور میرزاجان در شیراز (یعنی سال ۹۸۴) در سن ۱۹سالگی هم باشد پس در سال ۱۰۳۶ق، حدود ۷۱ ساله بوده است.

- استرآبادی ابتدا نزد میرزاجان به تحصیل علم کلام پرداخته و سپس نزد نسّابه شرح عضدی بر مختصر را شروع کرده باشد؛ در اینصورت باید گفت: استرآبادی برای اینکه بتواند نزد میرزاجان کلام بخواند، حداقل باید ۱۵سال داشته باشد، فرض می‌کنیم او در سال

۹۸۴ق که میرزاجان شیراز را ترک کرده است در ۱۶-۱۷ سالگی باشد و بعد از آن نزد نسّابه درس خوانده باشد. پس اگر او در سال ۹۸۴ق، ۱۷ساله باشد، در سال ۱۰۳۶ق حدود ۶۹ساله خواهد بود.

از مجموع آنچه بیان شد (سه احتمال) باید بگوییم استرآبادی هنگام وفات حداقل بین ۶۹ تا ۷۳ سالگی بوده است، و حداقل باید متولد بین ۹۶۳ الی ۹۶۷ باشد.

مشایخ و اساتید استرآبادی

افرادی که استرآبادی نزد ایشان درس خوانده است:

- **محمدتق نسّابه (۱۰۱۹ق)**

استرآبادی می گوید در اوائل سنش در شیراز نزد شاه تقی الدین محمد نسّابه به مدت چهار سال شرح عضدی بر مختصر حاجبی را خوانده است[۱]. [۲] چنانکه گذشت این چهار سال باید حدود (۹۸۲-۹۷۸ق) باشد.

---

۱. محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۲۶۵: «وقد قرأته[أي الشرح العضدي] في أوائل سنّي في دار العلم شيراز ـ صانها الله عن الإعواز ـ على أعظم العلماء المحقّقين، وحيد عصره وفريد دهره، السيّد السند والعلّامة الأوحد، سند العلماء المحقّقين وقدوة الأتقياء المقدّسين، الشاه تقيّ الدين محمّد النسّابة قدّس الله سرّه في مدّة أربع سنين».

۲. رابرت گلیو درباره زمان تحصیل استرآبادی نزد نسّابه می نویسد: «در سال ۱۰۱۰ق، استرآبادی به شیراز نقل مکان کرد و آنجا تحت تعلیم محمد شاه تقی الدین نسّابه به تحصیل پرداخت». گلیو، اسلام نص گرا، ص۹۳.

گلیو سند و دلیلی بر این مدعای خود ارائه نمی دهد، اما به راحتی می توان به اشتباه بودن آن پی برد؛ نخست به این دلیل که استرآبادی زمان تحصیلش نزد نسّابه را ـ چنانکه گذشت ـ اوائل سنش اعلام می کند، و بازگشت به شیراز پس از تحصیل در نجف، دیگر اوائل سن او نیست. و دلیل دیگر آنکه استرآبادی در سال ۱۰۰۷ق نزد صاحب مدارک در نجف مشغول تحصیل بوده و اجازه نقل روایت از وی اخذ می کند؛ با این وجود به چه دلیل باید مدعی شد استرآبادی پس از تحصیل در نجف، هنگامی که به شیراز برگشته است شروع

- **سید محمد عاملی معروف به صاحب مدارک (۱۰۰۹ق)**

استرآبادی از او به عنوان اولین شیخ و استاد خود در حدیث و رجال یاد می‌کند که در عنفوان جوانیش در اوائل سال ۱۰۰۷ق در نجف از او اجازه‌ای دریافت کرده است. البته از عبارت یکی از آثار او این چنین به نظر می‌رسد که وی مدت زمان زیادی به تحصیل نزد صاحب مدارک نپرداخته است. و استفاده او از صاحب مدارک صرفا داخل در همان سالی بوده که از او اجازه‌ای اخذ کرده است. استرآبادی در حاشیه تهذیب الأحکام در این باره می‌نویسد:

«واعلم أنَّ السيّد السند والعلامة الأوحد صاحب المدارك شرح[1] الشرائع أول مشايخي في فن الحديث والرجال قدّس سرّه وقد استفدتُ من عالي جنابه في سنة سبع بعد الألف

به تعلیم دیدن کتابی مانند شرح عضدی بر مختصر حاجبی کرده است؟! مقاله «بازتاب اخباری گری محمد امین استرآبادی در شرح حال نگاری ها»، ص۶۱، بدون اشاره به تحقیقات گلیو همان سخنان اشتباه او درباره تحصیل استرآبادی نزد نسّابه را تکرار کرده است. اساس کتاب شناسی این مقاله ـ حتی جمله‌بندی های آن ـ بر فصل دوم کتاب گلیو استوار است، اما هیچ ارجاعی به اثر او نمی دهد ولی در عین حال اشتباهات گلیو در ذکر تاریخ ها و فهرست ها و شماره نسخ خطی را عینا تکرار می کند؛ در ادامه مواردی نشان داده خواهد شد.

۱. شارح

في المشهد المقدّس الغروي على ساكنه أفضل التحيّة والسلام».[1]

استرآبادی به زمان اخذ اجازه خود از صاحب مدارک نیز چنین اشاره می کند: «أوّل مشايخي في علمي الحديث والرجال، وتشرّفت بالاستفادة وأخذ الإجازة[2] منه في عنفوان شبابي في المشهد المقدّس الغرويّ في أوائل سنة سبع بعد الألف، وهو السيّد السند والعلّامة الأوحد صاحب كتاب المدارك»[3].[4]

---

۱. استرآبادی، حاشیه تهذیب الأحکام، کتابخانه مرعشی، شماره نسخه ۳۷۸۹، برگ۴۱.

۲. رابرت گلیواین اجازه را «اجازه اجتهاد» می داند (اسلام نص گرا، ص۹۲)، اما چنانکه از متن اجازه صاحب مدارک پیداست مراد «اجازه روایت» است؛ و همچنین لازم به ذکراست اساساً «اجازه اجتهاد» قبل از زمان قاجار مرسوم نبوده است. استرآبادی متن اجازه صاحب مدارک به خود را در شرح تهذیب آورده است که از عبارات آن هویداست که این اجازه روایی بوده است: «...وأجزت له أن يروي عنّي جميع ما يجوز لي روايته من معقول ومنقول واصول...» شرح تهذیب الأحکام، کتابخانه مرعشی، شماره نسخه ۴۶۰۴/۲، ص۱۰۹.

۳. محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنية، ص۹-۵۸.

٤. استرآبادی در شرح تهذیب الأحکام، کتابخانه مرعشی، شماره نسخه ۴۶۰۴/۲، ص۱۰۹ الی ۱۱۲ متن اجازه صاحب مدارک به خود را چنین گزارش می کند:
بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، وسلام على عباده الّذين اصطفى. وبعد، فإنّ المولى الأجلّ، الفاضل المترقّي بحسن فهمه الصائب إلى أعلى المراتب، المستعدّ لتلقّي نتائج المواهب من الكريم الواهب، مولانا محمّد أمين

الإستراآباديّ ـ بلّغه الله من الخير آماله، وختم بالحسنى أعماله ـ أحبّ أن يكون داخلًا في سلسلة رواة الأحاديث المطهّرة المرويّة عن أهل بيت النبوّة ومشكاة الرسالة؛ ليَدخل بذلك في دعوة مولانا الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه وعلى آبائه وأبنائه أفضل الصلاة والسلام: «رحم الله من أحيا أمرنا». وكفى بذلك مثوبة كبرى ومنقبة عظمى، فطلب من الفقير إجازة لمرويّاته ومقروّاته ومسموعاته، وقد استخرت الله وأجزت له أن يروي عنّي جميع ما يجوز لي روايته من معقول ومنقول واصول، بطرق المقرّرة في أماكنها وهي كثيرة، وقد تضمّن أكثرها إجازة العلّامة جمال الدين ابن المطهّر للسادة أولاد زهرة، و إجازات الشهيد قدّس الله أرواحهم، ولنذكر هنا طريقاً يتوصّل به إلى رواية الكتب الأربعة؛ أعني كتاب الكافي للشيخ الإمام ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكلينيّ أعلى الله مقامه، وأجزى في الجنان إكرامه، وكتاب من لايحضره الفقيه للشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن بابويه قدّس الله روحه، وكتابَي التهذيب، و الاستبصار لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ نوّر الله تربته، ورفع في العلّيين رتبته. فنقول: أروي عن جمع من الأشياخ، منهم الوالد قدّس الله روحه عن جدّي العالم الربّاني الشهيد الثاني قدّس الله نفسه الزكيّة، وأفاض على تربته المراحم الربّانيّة عن شيخه المرحوم المبرور نور الدين عليّ بن عبد العالي الميسيّ، عن جماعة من أشياخه، أمثلهم الشيخ شمس الدين محمّد بن محمّد بن محمّد بن داوود الجِزّينيّ، عن الشيخ الصالح ضياء الدين عليّ بن الشيخ السعيد أبي عبد الله الشهيد محمّد بن مكّي أعلى الله درجته كما شرّف خاتمته، عن والده الشهيد، عن جماعة أجلّهم الإمام فخر الملّة والدين محمّد بن شيخ الإسلام ومفتي فرق الأنام جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهّر الحلّي، عن والده المذكور، عن جمّ غفير من مشايخه، أجلّهم وأعظمهم الإمام المحقّق نجم الدين جعفر بن الحسن ابن سعيد الحلّي تغمّده الله تعالى بالرحمة والرضوان، وأسكنه أعلى فراديس الجنان، عن جماعة أفضلهم الشيخ

الجليل نجيب الدين محمّد ابن نما، عن جماعة أمثلهم الإمام المحقّق أبو عبد الله محمّد بن منصور بن إدريس، عن جماعة أكملهم الشيخ عربي بن مسافر العباديّ، عن شيخه إلياس بن هشام الحائريّ، عن شيخه أبي عليّ بن الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، عن والده قدّس الله روحه كتابَي التهذيب و الاستبصار وسائر مصنّفاته. قال الشهيد رحمه الله في بعض إجازاته: وهذا الطريق و إن كان لنا غيره أقرب منه بواحد أو اثنين، إلّاأنّه طريق واضح الغرّة مأمون العثرة. وعن الشيخ أبي جعفر، عن الشيخ المفيد محمّد ابن النعمان، عن الشيخ أبي جعفر محمّد بن عليّ ابن موسى بن بابويه القمّي رضى الله عنه كتاب من لايحضره الفقيه وغيره من كتب الحديث كـ«العلل»، و «معاني الأخبار»، و «ثواب الأعمال»، و «كمال الدين»، وغيرها. وعن الشيخ المفيد، عن الشيخ أبي عبد الله جعفربن محمّد ابن قولويه، عن الشيخ الجليل رئيس المذهب أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ رضى الله عنه كتابه الكافي الّذي لايوجد مثله. وقد أجزت له أدام الله توفيقه رواية ما جرى به قلم هذا الضعيف من الحواشي والمصنّفات، ونقله إلى غيره محتاطاً لي وله، مراعياً تقوى الله تعالى، ودوامَ طاعته و إيثار مراقبته، والإخلاص له تعالى في العلم والعمل؛ فهو ملاك الأمن وقوام الدين، وعليه يدور الثواب والعقاب، والتماسي منه إجرائي على خاطره في أوقات الدعاء؛ يقبل الله عمله بالله وعظمته ومحمّد وعترته. وكتب هذه الأحرف بيده الفانية الفقيرإلى عفوالله تعالى محمّد بن عليّ بن أبي الحسن العامليّ، يوم الجمعة السابع عشرمن شهرجمادى الثاني من شهورسنة سبع بعد الألف من الهجرة الطاهرة، وذلك بالمشهد المقدّس الغرويّ على مشرّفه السلام، والحمد لله أوّلاً وآخراً، وصلاته على سيّدنا محمّد وآله. انتهت الإجازة الشريفة.

- **میرزا جان باغنوی شیرازی (حدود ۹۹۴/۹۹۵ق)**

استرآبادی در رساله *المباحث الثلاثة* از او با عناوینی همچون «استاذنا المحقق» یاد می کند. میرزا جان باغنوی، عالم مشهور شافعی است که در علم کلام، منطق و فقه شهرت داشته است. وی در حدود سال ۹۸۸ق ایران را به قصد ماوراءالنهر و هندوستان ترک کرد. در صفحات قبلی مطالبی درباره تاریخ تعلیم استرآبادی نزد وی بیان شد؛ همچنین در بخش «ارتباط استرآبادی با میرزاجان شیرازی» توضیحات بیشتری خواهد آمد.

- **شیخ محمد فرزند صاحب معالم[۱] (۱۰۳۰ق)**

افندی در ریاض العلما به این اجازه اشاره می کند.[۲] شیخ محمد بن حسن بن زین الدین عاملی، در مکه شریک درس استرآبادی و همدرس او نزد میرزا محمد استرآبادی صاحب رجال بود.[۳]

---

۱. بی‌اساس بودن تلمّذ استرآبادی نزد خود صاحب معالم، در بخش «جدایی استرآبادی از صاحب معالم»، ص۱۱۹ بحث شده است.

۲. افندی، ریاض العلماء، ج۳، ص۷۰.

۳. استرآبادی در شرح تهذیب به این اجازه اشاره می کند: «إنّي أروي بطريق الإجازة عن الشيخ الورع الفاضل الشيخ محمّد بن الحسن بن زين الدين العامليّ، عن والده، جميع ما يجوز له روايته بكلّ طرقه، من جملتها هذا

- **میرزا محمد استرآبادی (۱۰۲۸ق)[۱] صاحب رجال**

محمدامین استرآبادی بعد از تشرف به مکه و سکونت در آنجا به شاگردی نزد میرزا محمد استرآبادی معروف به صاحب رجال می‌پردازد، و از او با عنوان آخرین استاد خود یاد می‌کند.[۲] استرآبادی در سال ۱۰۱۷ق از میرزا محمد اجازه نقل روایت دریافت می‌کند. او این اجازه را در اواسط رساله شرح تهذیب درج کرده است.[۳]

الطريق الّذي نقلناه عنه قدس الله أرواحهم». شرح تهذيب الأحكام، کتابخانه مرعشی، شماره نسخه ۴۶۰۴/۲، برگ ۵۵پ

۱. خاتون آبادی، وقايع السنين، ص۵۰۳؛ در سلافة العصر نیز آمده است: ومنهم الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الاسترابادي صاحب كتب الثلاث رجال المشهورة نزيل مكة المشرفة توفى بها لثلاث عشرة خلون من ذي القعدة الحرام سنة ثمان وعشرين وألف.

۲. «وأما آخر مشايخي في فنّ الفقه والحديث والرّجال، وهو مولانا العلّامة المحقق والفيلسوف المدقق، أفضل المحدثين وأعلم المتأخرين بأحوال الرجال وأورعهم الميرزا محمّد الإسترآباديّ المجاور بحرم الله المدفون عند خديجة الكبرى». الفوائد المدنية، ص۵۹.

۳. «... فأجزت له أيّده الله تعالى أن يروي عنّي جميع ما صحّت لي روايته... كتبه الفقير إلى عفو ربّه الغنيّ الهادي محمّد بن علي الإسترآباديّ عفي عنهما في شهر جمادى الاولى من سنة سبع وعشرة بعد الألف في مكّة المعظّمة، حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً». شرح تهذيب الأحكام، کتابخانه مرعشی، شماره نسخه ۴۶۰۴/۲، ص۱۱۲ الی ۱۱۴؛ متن کامل اجازه وی چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم، نحمدك يا من عجزتْ عن إدراك جلاله أفكار الأنام، ونشكرك يا من عمّ الخلائقَ بسوابغ الإنعام، ونصلّي على نبيّك المصطفى المبعوث بشريعة الإسلام، وآله الهادين لسالك الحقّ ومدارك الأحكام. أمّا بعد، فلمّا كانت السعادة الإنسانية منوطة بمعرفة الأحكام الشرعية الفرعية، المتوقّفة على تتبّع الأحاديث النبوية، وآثار الأئمّة الهادية المهديّة، بعد التحلّي بالعلوم الاصولية الدينية والفقهية، وكان المولى الأجلّ الأكمل، والفاضل الأسعد الأوحد، حاوي مرضيّات الخصال، وحائز السبق في مضمار الكمال، المستعدّ لسعادات الدنيا والدين مولانا محمّد أمين رفع الله تعالى قدره، وكثّر في علماء الفرقة الناجية مثله ممّن بذل في تحصيل ذلك جهده، وصرف نحو تحقيق مسائله وكده، حتّى بلغ منها منزلة سامية، وأدرك درجة عالية، لاجرم أحبّ إتمام ذلك بتتبّع تلك الأحاديث والآثار، على جهة الاعتماد والاختبار، فاشتغل معنا مدّة بمذاكرتها ومباحثتها على ما في طرق أهل البيت عليهم السلام، كما تضمّنتها الكتب المؤلَّفة في هذا الباب، خصوصاً الكتب الأربعة المعروفة لأكابر الأصحاب، سيّما كتاب تهذيب الأحكام لشيخ الطائفة عمدة علماء الإسلام الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قدّس الله روحه، فقد فتّش عن معضلاته، واستفتح أعقال مشكلاته، ممّا ينبئ عن بلوغه الغايةَ القصوى، وحلوله المقام الأسنى، وكذلك كتب الرجال المعروفة في هذا الزمان، مع ما اتّفق لنا جمعه من الكبير ومختصراته بحسب استدعاء الإخوان، وجملة من كتاب مختلف الشيعة على مؤلّفه الرحمة والرضوان فأجزت له أيّده الله تعالى أن يروي عنّي جميع ما صحّت لي روايته و إجازته بطرقي المقرّرة، وأعلاها عن الشيخ الفاضل الجليل إبراهيم بن الشيخ الأجلّ الفقيه نور الدين عليّ بن عبد العالي العامليّ الميسي قدّس الله روحيهما، عن والده المذكور، عن الشيخ الجليل شمس الدين محمّد ابن المؤذّن، عن الشيخ ضياء الدين عليّ، عن والده الشيخ الأجلّ الأكمل السعيد الشهيد محمّد ابن مكّي رفع الله درجته كما شرّف خاتمته، عن الشيخ المحقّق فخر الملّة والدين أبي طالب محمّد، عن والده العلّامة جمال الملّة والحقّ والدين الحسن ابن المطهّر الحلّي، عن والده

الشيخ الجليل سديد الدين يوسف بن عليّ بن [ال]مطهّر، وشيخه المحقّق نجم الملّة والحقّ والدين أبي القاسم جعفربن الحسن بن سعيد قدّس الله روحه، عن السيّد الجليل أحمد بن يوسف بن أحمد العُريضيّ العلويّ الحسنيّ، عن برهان الدين محمّد بن محمّد بن عليّ القزوينيّ، عن السيّد فضل الله بن عليّ الحسنيّ الراونديّ، عن عماد الدين أبي الصمصام ذي الفقار ابن معبد الحسنيّ، عن الشيخ السعيد شيخ الطائفة وعمدتها أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قدّس الله روحه جميع مصنّفاته الّتي من جملتها التهذيب والاستبصار اللذَين عليهما المدار، وجميعَ مرويّاته الّتي اشتمل عليها الفهرست وغيره، وحيث انتهى الطريق إلى الشيخ رحمه الله، وطريقه ينتهي إلى جميع مصنّفي أصحابنا المتقدّمين كما في الفهرست وغيره، ففي ذلك غنية عن تفاصيل الطرق إليهم رحمهم الله، إلّاأنّا نشيرإلى بعض ما هوأهمّ، فنقول: إنّا نروي الإسناد عن الشيخ أبي جعفر الطوسيّ رحمه الله، عن المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان، عن الصدوق أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين ابن بابويه قدّس الله روحه جميعَ مصنّفاته و إجازاته، وكذلك عنه عن أبيه رحمه الله. وبالإسناد، عن الشيخ الطوسيّ رحمه الله، عن المفيد قدّس الله روحه، عن الشيخ أبي القاسم جعفربن محمّد ابن قولويه، عن الشيخ السعيد أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ الرازيّ قدّس الله روحه بكتابه الكافي. وبالإسناد عن الشيخ الطوسيّ رحمه الله، عن جماعة منهم المفيد رحمه الله، عن أبي محمّد هارون بن موسى التلّعكبري رحمه الله، عن أبي عمرو محمّد بن عمربن عبد العزيز الكشّي بكتابه الرجال. وبالإسناد عن عماد الدين أبي الصمصام، عن الشيخ التقيّ أحمد بن العبّاس بن أحمد النجاشيّ قدّس الله روحه بكتابه الرجال. وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين. كتبه الفقيرإلى عفوربّه الغنيّ الهادي محمّد بن علي الإسترآباديّ عفي عنهما في شهرجمادى الاولى من سنة سبع وعشرة بعد الألف في مكّة المعظّمة، حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً. انتهت الإجازة الشريفة.

استرآبادی در *الفوائد المدنیة* زمان تلمّذ نزد میرزا محمد را از اوائل سال ۱۰۱۵ق تا ۱۰ سال بعد ذکر می کند.[۱] اما در *الفوائد المکیّة* می گوید از سال ۱۰۱۴ق تا آخر عمر میرزا محمد از او بهره برده است.[۲] چنانکه مشاهده می شود استرآبادی در موضعی می گوید استفاده او از میرزا محمد از اوائل سال ۱۰۱۵ق تا سال ۱۰۲۵ق بوده است و دیگرگاه می گوید این استفاده او از ۱۰۱۴ق الی آخر عمر میرزا محمد ـ یعنی تا سال ۱۰۲۸ق ـ بوده است. این اطلاعات ما را به آن می رساند که معتقد شویم استرآبادی بعد از سال ۱۰۲۵ق چند بار برای ملاقات میرزا محمد به مکه سفر کرده است؛ یعنی او چند سال قبل و بعد از وفات استادش در مدینه ساکن بوده است.[۳]

---

۱. «وقد استفدت منه في مكّة المعظمة من أوائل سنة خمس عشرة بعد الألف إلى عشر سنين». الفوائد المدنية، ص۵۹.

۲. «وقد استفدت من عالي جنابه من سنة أربع عشر بعد الألف في مكّة المعظّمة إلى آخر عمره». الفوائد المکیّة (شرح استبصار)، کتابخانه مرعشی، نسخه ۴۶۰۴/۱، ص۱۳۷ (به نقل از الحاشية على أصول الكافي (استرآبادی)، ص۱۹)

۳. از جمله اجازه‌ای که در سال ۱۰۲۶ق به احمد بن عبد السلام بحرانی، در مکه داده است. این اجازه به شماره نسخه ۱۱۱۸/۸ در کتابخانه ملک موجود است. همچنین اجازه به علی‌نقی طغائی کمره‌ای در سال ۱۰۲۷ق در مکه. بنگرید به صفحه ۵۷.

استرآبادی در الفوائد المدنیة، می‌گوید: «صرفتُ عمري دهرًا طويلًا في المدينة المنوّرة».[۱] و در حاشیه تهذیب الأحکام می‌گوید: «تفكّرتُ في تلك المباحث في الرّوضة المنوّرة النبويّة والقبّة المقدّسة للعترة الطاهرة ثمان سنين مع مراجعة ساعةً فساعةً إلى الأحاديث الواردة عن أهل الذّكر في الأصولين...»[۲] یعنی او هشت سال در مدینه اقامت داشت. ما می‌دانیم استرآبادی در سال ۱۰۱۴ق یا ۱۰۱۵ق با ساکن شدن در مکه تعلیم نزد میرزا محمد استرآبادی را آغاز کرد و تا ۱۰سال نزد استادش در مکه ماند. در نتیجه سه سال از هشت سال اقامت استرآبادی در مدینه بین سال‌های ۱۰۲۵ق الی ۱۰۲۸ق در زمان حیات میرزا محمد بوده است و پنج سال دیگرش از سال ۱۰۲۸ق الی ۱۰۳۳ق که تاریخ اتمام تألیف الفوائد المدنیة است. استرآبادی بعد از آن بار دیگر به مکّه برمی‌گردد و در سال ۱۰۳۴ق رساله طهارة خمر را از آنجا برای شاه عباس ارسال می‌کند.

---

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۲۸.
۲. استرآبادی، حاشیه تهذیب الأحکام، کتابخانه مرعشی، شماره نسخه ۳۷۸۹، برگ۱۳۰.

مطلبی که تذکر آن مفید به نظر می‌رسد این که، علی‌رغم آنکه وقایع السنین خاتون آبادی، و سلافة العصر ابن معصوم تاریخ وفات میرزا محمد را سال ۱۰۲۸ق ذکر کرده‌اند[۱] اما برخی محققین تاریخ وفات وی را سال ۱۰۲۵ق دانسته‌اند؛ از ادله ایشان می‌توان از دو جمله یاد شده از محمد امین استرآبادی درباره مدت زمان استفاده از میرزا محمد، این احتمال را نیز مد نظر داشت که شاید طبق آن، سال دقیق‌تر رحلت میرزا محمد، سال ۱۰۲۵ باشد؛ مخصوصا که اگر احتمال دهیم عبارت «قدس سره» برای میرزا محمد، در اجازه استرآبادی به شیخ احمد بن عبد السلام بحرانی در سال ۱۰۲۶ق از خود استرآبادی باشد نه اضافه مستنسخ در نسخه موجود در کتابخانه ملک.[۲]

اما به چند دلیل سال ۱۰۲۵ق تاریخ صحیح وفات میرزا محمد نخواهد بود؛ اول آنکه سلافة العصر به طور دقیق به ماه و روز رحلت میرزا محمد اشاره کرده است و اشتباه در چنین ذکرهایی بعید به نظر می‌رسد، مگر آنکه دلیلی قابل ملاحظه‌ای در رد آن باشد نه صرف احتمال.

---

۱. بنگرید به صفحه ۶۸.

۲. کتابخانه ملک، نسخه شماره ۱۱۱۸/۸.

اما دلیل مهمتری که نادرست بودن این تاریخ را نشان می‌دهد مقابله بخشی از فروع کافی در سال ۱۰۲۸ق توسط یکی از شاگردان میرزا محمد نزد وی است.[۱]

نکته دیگر پیرامون میرزا محمد استرآبادی آنکه چنانکه در ادامه بحث خواهد شد میرزا محمد صاحب اندیشه اخباری نبوده و هیچ دلیل واضح و محکمی وجود ندارد که آثار و اندیشه وی برای استرآبادی الهام بخش بوده باشد. بلکه وی حتی به دلیل قبول نکردن برخی از احادیث به دلیل ضعف سند،[۲] مورد انتقاد استرآبادی قرار می‌گیرد. از مهمترین مطالبی که ما را بر این می‌دارد که طریقه اخباری گری را بی‌ارتباط به میرزا محمد استرآبادی بدانیم آن است که استرآبادی در حاشیه تهذیب الاحکام، کتابخانه مرعشی، نسخه شماره

---

۱. کافی پژوهی در عرصه نسخه‌های خطی؛ علی صدرایی خویی، با همکاری سید صادق حسینی اشکوری، ص۳۶۹، در معرفی نسخه‌ای استنساخ شده از کافی می‌نویسد: «قم، مرعشی: بدون شماره، فروع جلد دوم، حسین بن حسن مشغری عاملی، ۱۲۰۷ق؛ کاتب این نسخه را نزد استادش میرزا محمد استرآبادی صاحب رجال استنساخ کرده و دوبار در نزد او خوانده و تصحیح کرده به سال ۱۰۲۸ق [مجله میراث شهاب: ۱۵/۲۰]».

۲. برخی تشکیک‌های سندی در روایات از جانب میرزا محمد استرآبادی صاحب رجال را بنگرید در: آیات الأحکام، ج۱، ص ۱۲-۵، و ۵۹-۵۸.

۳۷۸۹، برگ۴۱ پس از اشاره به تحصیل نزد میرزا محمد استرآبادی به انتقاد از طریق وی در بررسی و قدح احادیث پرداخته و مسلک او را همان مسلک متأخرین ـمجتهدینـ اعلام می کند:

«واعلم أن السيّد السند والعلامة الأوحد صاحب المدارك شرح [تصحيح: شارح] الشرائع، أوّل مشايخي في فنّ الحديث والرجال قدّس سرّه، وقد استفدتُ من عالي جنابه في سنة سبع بعد الألف في المشهد المقدس الغروي ، على ساكنه أفضل التحيّة والسلام، قَدَحَ في سند الحديث الأول في حواشيه على الاستبصار بأن أحمد بن محمد بن يحيى العطّار لم ينصّ الأصحاب على توثيقه. ثم ذكرَ السيد المذكور في التهذيب وقال: "هو صحيح"، ثم قال: "على هذه الرواية ينبغي أن يكون العمل لأنها ما في هذا الباب". ثم اعلم أنّ شيخنا العلامة أفضل المتأخرين في الفقه والحديث والرجال وأورعهم، آخر مشايخي في علم الفقه والحديث والرجال ميرزا محمد الأسترآبادي نوّر الله مرقده وقد استفدتُ من عالي جنابه من سنة أربع عشر بعد الألف في مكة المعظّمة إلى آخر عمره. قَدحَ [يعنى ميرزا محمد استرآبادی] في حواشيه على الاستبصار في سند الحديث الأول

بأن الحسين بن عبيدالله غير مصرّح بالتوثيق. وأنا أقول قد حققنا حال أحمد المذكور وحال حسين بن عبيدالله المذكور ونُظرائهم فی الباب الأول بما لا مزيد عليه وأيضًا حقّقنا أن أحاديث الكتب الأربعة صحيح {تصحيح:صحيحة} باصطلاح القدماء بزعم مصنفيها وبزعم غيرهم وفتحنا لك أبواب تحصيل اليقين لصحّة تلك الأحاديث باصطلاح القدماء. نعم يتّجه كلام المقدَّسَيْن [يعني صاحب مدارك وميرزا محمد] نور الله مرقدهما على مذاق المتأخرين.»

چنانکه می‌بینیم استرآبادی قدح صاحب مدارك وقدح میرزا محمد در سند احادیث استبصار و تضعیف رواة‌را قبول نکرده و روش دو استاد خود را همان روش و مذاق متأخرین معرفی می‌کند؛ و البته وی بارها اشاره و ادعا کرده است که روش متأخرین منجر به تخریب دین شده است.

شیخ حسن فرزند شهید ثانی، معروف به صاحب معالم(۱۱۰۱ق) نیز در پژوهش‌های مرتبط با استرآبادی، جزء اساتید و کسانی شمره شده که استرآبادی از او اجازه دریافت کرده است؛ اما در بخش «جدایی استرآبادی از صاحب معالم» به بیان اشتباه بودن این مطلب خواهیم پرداخت.

شاگردان، مجازین و راویان از استرآبادی[۱]

- حسین ظهیری

ظهیری از مشایخ و اساتید شیخ حر عاملی بود. شیخ حر درباره وی می‌نویسد: «قرأت عنده جملة من کتب العربية والفقه وغيرهما من الفنون... وهو أول من أجازني، وكان ساكنا في جبع ومات بها رحمة الله».[۲] افندی نیز درباره وی می‌نویسد: «فاضل عالم فقيه كامل، من أجلّاء تلامذة المولى محمّد أمين الإسترآباديّ المحدّث المشهور، وقد قرأ عليه بمكّة المعظّمة».[۳] استرآبادی در رساله «جوابات المسائل الظهيرية» که در انتهای الفوائد المدنية به چاپ رسیده است او را چنین وصف کرده است: «شيخنا الفاضل الكامل، العالم العامل الشيخ حسين بن حسن بن ظهير الدين العامليّ عامله الله بلطفه الخفي والجلي».[٤]

---

۱. معرفی شاگردان عمدتاً براساس مقدمه ارزشمند علی فاضلی بر حاشیه اصول کافی استرآبادی تنظیم شده است.

۲. شیخ حر عاملی، امل الآمل، ج۱، ص۷۰.

۳. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۴۴؛ سید حسن صدر نیز همین جمله را در تکملة أمل الآمل ص ۱۷۹ به کار برده است.

٤. الفوائد المدنيّة، ص ۵۶۸.

- ابراهیم بن عبدالله خطیب استرآبادی[۱]

وی از مشایخ محمد مؤمن استرآبادی، داماد محمدامین استرآبادی بود.

- احمد بن عبد السلام بحرانی

استرآبادی به وی در ذی حجه ۱۰۲۶ق در مکه اجازه داده است؛ نسخه‌ای از این اجازه در کتابخانه ملک به شماره ۱۱۱۸/۸ موجود است.[۲]

- علی‌نقی بن محمد هاشم طغائی کمره‌ای

طغائی کمره‌ای در رساله «لزوم وجود مجتهد در عصر غیبت» به اجازه استرآبادی به خود در سال ۱۰۲۷ق در مکه مکرمه اشاره می‌کند.[۳]

- میرعبدالله تستری حسینی

آقا بزرگ تهرانی متنی را که استرآبادی به سال ۱۰۲۹ق در مکه معظمه برای تستری نگاشته گزارش کرده است.[٤]

---

۱. بحارالأنوار، ج ۱۱۰، ص ۱۵۵؛ لؤلؤة البحرین، ص ۱۱۶؛ أعیان الشیعة، ج ۲، ص ۲۲۶؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۳؛ تراجم الرجال، ج۱، ص ۱۷.

۲. چنانچه در صفحه ۸۸ اشاره خواهد شد، در فهرستگان نسخه‌های خطی این اجازه به اشتباه به نام سید ماجد بحرانی درج شده است.

۳. لزوم وجود مجتهد در عصر غیبت، در میراث اسلامی ایران، ج ۶، ص ۴۲۹.

٤. قرأ علیه فروع الکافي، فکتب له شیخه المذکور إجازة بخطّه في آخر باب العقیقة، صورة خطه: «بلغ قبالًا السیّد الأیّد الفاضل العالم الذکيّ الألمعي أمیر

- فخرالدین حیدر لنکری حسینی

آقا بزرگ وی را از شاگردان محمد امین استرآبادی معرفی کرده که در پشت نسخه‌ای از الفوائد المدنیة در سال ۱۰۳۱ق به خط استرآبادی به آن اشاره شده است.[1]

- عیسی دزماری

استرآبادی در سال ۱۰۳۲ق در مکه مکرمه اجازه‌ای برای وی نوشته است.[2]

عبدالهادي التستريّ الحسينيّ مقابلةَ بحثٍ وتحقيق وكشف وتدقيق من أوّله إلى هذا الموضع، أدام الله أيّامه. كتبه بيده الفانية محمّد أمين الشريف الإسترآباديّ في مكّة المعظّمة في سنة ۱۰۲۹ ق» وخطّه جيّد لطيف، والنسخة موجودة في كتب السيّد محمّد اليزديّ في النجف. طبقات أعلام الشيعة، ج۵، ص ۳۶۴.

۱. من تلاميذ محمّد أمين الإسترآباديّ صاحب الفوائد المدنيّة، كتب على ظهر نسخة من الفوائد المدنيّة بخطّه بعد قراءة صاحب الترجمة الكتاب عليه: القراءَة والبلاغ والرواية في سنة إحدى وثلاثين وألف حكاه نجوم السماء عن شذور العقيان للمير إعجاز حسين الكنتوريّ. طبقات أعلام الشيعة، ج ۵، ص۱۹۵.

۲. علی فاضلی، الحاشية على أصول الكافي (استرآبادی)، ص۲۷-۲۶: أجازه في سنة ۱۰۳۲، كما على ظهر نسخة من كتاب الكافي بخطّ جلال الدين محمّد مع مقابلةِ وتصحيح الإسترآباديّ، الموجود في مكتبة گوهرشاد (ج۱، ص۲۴۰). والإجازة هي: [الـ]فاضل [الـ]محقق، والكامل المدقّق، أعني مولانا عيسى الدزماريّ، قابَلَ معي كتاب الإيمان والكفر من أوّله إلى آخره مقابلة كشف

- سید صفی الدین محمد شیرازی

استرآبادی در سال ۱۰۳۳ق در مکه معظمه برای وی در انتهای نسخه‌ای از الفوائد المدنیة اجازه‌ای درج کرده است. این نسخه همینک به شماره نسخه ۴۲۳ در کتابخانه مرعشی محفوظ است.[1]

- سید محمّد معصوم، جدّ سیّد علی خان المدنی

سید علی خان مدنی در ریاض السالکین می‌نویسد: «حدّثنا والدي السيّد الأجل أحمد نظام الدين، عن والده السيّد الجليل

وتحقيق، ومعارضة إتقان وتدقيق، وقد أجزت له أن يرويه عنّي، كما أجاز لي الشيوخ العظام - نوّر الله مراقدهم إلى قيام القيام -، وأنا الفقير إلى الغني ... وذلك في سني مجاورتي بمكّة المشرّفة موافق عام اثنتين وثلاثين بعد الألف من هجرة سيّد المرسلين على مهاجرها من التحيّات أوفاها ومن الصلوات أزكاها.

۱. علی فاضلی، الحاشية على أصول الكافي (استرآبادی)، ص۲۷؛ همچنین فاضلی اجازه استرآبادی به سید صفی الدین محمد شیرازی را چنین گزارش کرده است: «أجزت لعمدة السادات العظام وزبدة الفضلاء الأعلام السيّد صفيّ الدين محمّد الشيرازيّ أدام الله أيّامه، أن يروي عنّي عن مشايخ [ـي] قدس الله أرواحهم جميع ما يجوز لي روايته بطرقهم المقرّرة في أماكنها، ومن جملة مشايخي أفضل المتأخّرين قدوة المحقّقين ميرزا محمّد الإسترآباديّ صاحب التصانيف الباهرة في الحديث والرجال، ومن جملتهم السيّد السند والعلّامة الأوحد السيّد محمّد صاحب المدارك شرح الشرائع. وأنا الفقير إلى عفو ربّه الغنيّ محمّد أمين الإسترآباديّ كتبه في مكّة المعظّمة في سنة ثلاث وثلاثين بعد الألف».

محمّد معصوم، عن شيخه المحقّق المولى محمّد أمين الإسترآباديّ».[۱]

- عبد الغفور بن مسعود طالقانی

استاد سید احمد حسینی اشکوری درباره وی می‌نویسد:

«تجول بين سنتي ۱۰۲۹- ۱۰۳۷ في بلاد الهند والحجاز، ومن أساتذته المولى محمّد أمين الإسترآباديّ كماصرّح بذلك في آخر نسخة من مختصر الدراية للقطب الراونديّ التي كتبها في سلخ جمادى الآخرة سنة ۱۰۲۹ ق».[۲]

- زین العابدین بن نورالدین علی حسینی کاشانی

وی از مشایخ علامه مجلسی بود؛[۳] افندی درباره وی می‌نویسد:

«السيّد الأجل الفاضل العالم الكامل الفقيه المحدّث المعروف، كان من أجلّة تلامذة المولى محمّد أمين الإسترآباديّ في علم الحديث، وقد قتل في مكة المعظّمة شهيداً لأجل تشيّعه... ودفن في القبر الّذي هيّأه لنفسه في حال حياته في مقابر عبدالمطلب وأبي طالب المعروف بمعلّى عند قبور ميرزا محمّد

---

۱. سید علی خان مدنی، ریاض السالکین، ج۱، ص۳۱.

۲. سید احمد حسینی اشکوری، تراجم الرجال، ج ۱، ص ۳۱۱- ۳۱۲.

۳. بحارالأنوار، ج ۱۱۰، ص ۱۵۵.

الإسترآباديّ ومولانا محمّد أمين الإسترآباديّ والشيخ محمّد سبط الشهيد الثاني».[1]

- زین الدین بن محمّد بن حسن بن شهید ثانی (۱۰۰۹- ۱۰۶۴ق) وی از مشایخ شیخ حر عاملی[2]، و برادر شیخ علی عاملی ـصاحب الدر المنثورـ است.

- فیض کاشانی

مشهور است که فیض نیز در مدت اقامت در مکه، نزد استرآبادی شاگردی کرده است؛ اطلاعات دقیقی در این باره در دست نیست. فیض در اواخر رساله الحق المبین به ملاقات خود با محمد امین استرآبادی در مکه اشاره کرده و می گوید او بود که ما را به این طریق رهنمون کرد و این باب را به روی ما گشود[3][4].

---

۱. افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۳۹۹.
۲. شیخ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۸۴.
۳. فیض کاشانی، الحق المبین، آخرین برگ کتاب: «وقد اهتدى لبعض ما اهتديت له بعض أصحابنا من أهل استراباد كان يسكن مكة ـشرفها اللهـ وقد أدركت صحبته بها، فإنه كان يقول بوجوب العمل بالأخبار واطراح طريقة الاجتهاد والقول بالآراء المبتدعة وترك استعمال الأصول الفقهية المخترعة ولعمري أنه قد أصاب في ذلك وهو الفاتح لنا هذا الباب وهادينا فيه إلى سبيل الصواب».
٤. محدث ارموی در مقدمه خود بر چاپ الحق المبین می نویسد: «از بزرگترین فواید این رساله آن است که مصنف(ره) در اواخر آن صریحا به دیدار با صاحب

البته فیض کاشانی بعد از تمجید از استرآبادی و ادعای حقانیت طریق وی، دو ایراد بر وی ذکر می کند، یکی افراط او در اعتقاد به اخبار و زیاده‌روی در آن بگونه‌ای که همه احادیث کتب اربعه را قطعا صادر شده از اهل بیت علیهم‌السلام می دانست؛ و دوم طعن او بر فقهای بزرگ و نسبت دادن فساد و فسادگری به ایشان در امر اجتهاد.

فیض می گوید به خاطر ارتکاب این دو امر توسط استرآبادی، دل‌های مقلدین فقها از شنیدن سخنان او بیزار شده و بدون اینکه در سخنان تأمل کنند تمام تلاش خود را برای انکار او به کار گرفتند و بدون اینکه سخنان او را دریابند گفتارش را ناروا شمردند و بخاطر امور باطلی که از او سرزده بود حقش را ضایع کردند و...[1]

الفوائد المدنية، مولی محمد امین رحمه‌الله، اعتراف و اقرار کرده است که امین(ره) در هدایت یافتن به آنچه که وی بدان رهنمون گردیده، پیشی جسته است».

۱. فیض کاشانی، الحق المبین، آخرین برگ کتاب: «فأحدهما افراطه في القول بالأخبار وغلوه فيه حيث ادعى أن جميع ما في الكتب الأربعة المشهورة مما يفيد القطع بصدورها عن أهل البيت عليهم السلام. والثاني طعنه في طائفة من أجلة فقهائنا ونسبته إياهم إلى الفساد والافساد وغلوه في مؤاخذتهم بما خاضوا فيه من الاجتهاد، والباعث له على الأمر الأول ذهوله عن ذينك الأصلين في هذا الباب، وعلى الثاني غفلته عن غفلتهم وخطائهم فيما أصاب وأنهم لم يكونوا فيه متعمدين أو فعلوه لمصلحة في الدين ثم لم يغلوا فيه غلو المخالفين فعسى الله أن يعفو عنهم والله غفور رحيم. ولأجل ارتكابه لهذين الأمرين اشمأزت قلوب متقلدة الفقهاء عن سماع كلامه ولم يقبلوا

البته ناگفته نماند آنچه از خود فیض کاشانی در طعن بر فقها از جمله در کتاب سفینة النجاة صادر شده چه بسا بیشتر از استرآبادی است. چنانکه گذشت که میرزای قمی در اینباره می‌نویسد: «آخوند ملا محسن [فیض کاشانی] کنایه به مجتهدین مکرر می‌گوید... چنانکه در اول مفاتیح آن همه تعریضات و کنایاتی که گفته است مراد او عیب‌جویی طریقه مجتهدین است و همچنین در مسأله متنجس و غیر آنها. و حق این است که اسناد به علمای ما غلط است و ایشان عمل به قیاس اهل سنت و اصول مبتدعه ایشان نمی‌کنند». «آخوند در اغلب اوقات در فهم مطلب مجتهدین اشتباه کرده است و دلالت تنبیه را که از مدلولات کلام شارع است قیاس انگاشته... و دعوی‌های بزرگ می‌کند که من آنچه می‌گویم از نور الهی است و آنچه آنها می‌گویند از تقلید و قیاس و اصول مبتدعه است». و می‌گوید فیض «در اغلب مواضع مفاتیح کارها کرده که هیچ مجتهدی نکرده، و به قیاس و قواعد چند عمل کرده که بعضی اهل سنت

عليه ليدركوا كنه مرامه، فأنكروه بشراشر هممهم من دون أن يتأملوا فيما قال وشرعوا في تزييف قوله قبل أن يعرفوا كيفية الحال، فذهب حقه بباطله وحاله بعاطله. وأما نحن فلا نغلوا في ديننا ولا نقول على الله إلا الحق والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله».

هم از آن استنکاف می‌کنند، و حاصل آنکه در تألیف مفاتیح زلات و غفلات او از حد و نهایت بیرون است». و می‌گوید «او بیشتر بی‌دلیل فتوا داده و به قیاس عمل کرده تا فقها و مجتهدین».[1]

شیخ علی عاملی [صاحب الدر المنثور] و ملا محمد طاهر قمی نیز به شدت با مسلک صوفیانه فیض کاشانی برخورد می‌کنند؛ شیخ علی عاملی شهیدی در فصل پنجم کتاب السهام المارقه، به توهین‌های فیض کاشانی نسبت به فقها و مجتهدین واکنش نشان می‌دهد و می‌گوید کتابی که فیض به نام سفینة النجاة، گردآورده سفینه هلاکت است نه نجات!

ملا محمد طاهر قمی در رساله الفوائد الدینیة با اشاره به محتوای برخی کتب فیض کاشانی بیان می‌دارد که او قصد دارد مطالب اهل‌بیت علیهم‌السلام را بیان کند ولی چون مقلد فلاسفه است مدام اشتباه کرده و مطالب باطل فلاسفه را تکرار می‌کند. ایشان ضمن چند نقد بر فیض بیان می‌دارد هدایت توفیقی از جانب خداوند است که شامل فیض نشده است. ملا محمد طاهر پس از ذکر انتقاداتی

---

۱. میرزای قمی، اجوبة المسائل الرکنیة، ذیل مسأله چهارم، منتشرشده در: حسین مدرسی، قم نامه، ۱۳۶۴ش.

برفیض کاشانی می‌نویسد: «امید که صاحب وافی توفیق یافته این مزخرفات را از کتاب خود محو نماید»[۱،۲].

مطلب قابل توجه آنکه ملا محمد طاهر قمی کتب مختلف فیض را اسم برده و به بیان انحرافات آن می‌پردازد که این مطلب ردی است بر این ادعای مشهورکه وی بخاطر سخنانی که علیه فیض به او گفته بودند مخالف وی شده بود و بعدها که فیض از کاشان به قم آمده و عقایدش را به او عرضه کرد وی متوجه اشتباهش شد! بدیهی است نسبت دادن این قضاوت سطحی به ملا محمد طاهر علاوه برناسازگاری آن با شخصیت ایشان، در تضاد با متن الفواید الدینیة و دقت وی در آثار فیض بوده است.

---

۱. ملا محمدطاهر قمی، الفوائد الدینیة، کتابخانه مسجد اعظم، شماره نسخه ۳۷۷۲/۳، گ۳۳پ.

۲. ملا محمدطاهر ذیل بحث بداء پس از نقل سخنانی از فیض و نقد آن می‌نویسد: «شک نیست در این که این نوع گفتگوها که این مرد فاضل کرده گفتگوی کسی است که از وی سلب توفیق شده باشد و حق تعالی به خودش واگذاشته باشد «اللهم لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبدا» این نوع غلط ها و از این عظیم‌تر مثل وحدت وجود و غیره در کتاب وافی و عین الیقین بسیار از وی صادر شده که شستن و محو کردنش به غایت ضرور است امید که توفیق شامل حال او شده خود غلط های خود را محو نماید و نگذارد که اثری از آن بر صفحه روزگار باقی بماند». الفوائد الدینیة، کتابخانه مسجد اعظم، شماره نسخه ۳۷۷۲/۳، گ۳۴پ.

فیض کاشانی هر چند ادعای توبه از فلسفه و عرفان می‌کند ولی حتی در نوشته‌های بعدی خود هم نمی‌تواند از افکار صوفیانه جدا شود. فیض به شدت مورد انتقاد برخی معاصرینش قرار می‌گیرد، چنانکه اشاره شد از جمله شیخ علی عاملی نوه شهید ثانی و نبیره دختری محقق کرکی، فیض را به خاطر عقاید صوفیانه‌اش مورد انتقاد قرار می‌دهد.[۱] یکی از کارهای فیض کاشانی تلخیص *احیاء العلوم* غزالی بود که به دستور شاه صفی نیز اصل کتاب به فارسی ترجمه شد. شیخ علی عاملی و ملا محمد طاهر قمی از اینکه کتاب غزالی که در آن به دشمنی با شیعه پرداخته به فارسی ترجمه شده به شدت خشمگین بودند.[۲]

شیخ یوسف بحرانی نیز که خود معروف به داشتن مسلک و طریقه اخباری است، در چندین موضع بر فیض کاشانی خرده می‌گیرد؛ از جمله در اینکه نظرش در باب غناء، برگرفته از صوفیانی مثل غزالی است.[۳]

---

۱. تغییر مذهب در ایران (دین و قدرت در عصر صفوی)، رولا جردی ابی صعب، صص ۲۸۱، ۲۷۵، ۲۵۶.

۲. توضیحات بیشتر را بنگرید در: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشگاه تهران، ج۵، ص ۱۵۰۴.

۳. شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ج۱۸، ص ۱۰۲-۱۰۱: لغناء (بالمد ککساء) قیل: هو مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب، فلایحرم بدون

بحرانی همچنین به شدت فیض را بخاطر افکار صوفیانه‌اش نقد می‌کند.[1]

علی‌رضا تجلی شیرازی (م۱۰۸۵ق) نیز که از معاصرین فیض کاشانی است در رساله *نماز جمعه* درباره او می‌نویسد:

«ملا محسن کاشی که از حشویه بی‌بهره از تحقیق و تدقیق است و مع هذا گاهی مرید تصوف محی الدین عربی است و زمانی همداستان وعظ محمد غزالی، و ساعتی با حکمای مشایا[ن] جفت می‌دود و لمحه‌ای به فروغ مشکات عرفای اشراق طی راه می‌کند، و پروایی از مخالفت اصحاب نداشته، بر هر چه قدرت

الوصفين، أعني الترجيع و الإطراب، كذا عرفه جماعة من الأصحاب. و الطرب: خفة تعتريه تسره أو تحزنه. و ردّه بعضهم إلى العرف، فما سمّي فيه «غناء» يحرم و إن لم يطرب. و إختاره في المسالك و غيره، و هو المختار و لا خلاف في تحريمه فيما أعلم! و لا فرق في ظاهر كلام الأصحاب، بل صريح جملة منهم، في كون ذلك في قرآن أو دعاء أو شعر أو غيرها، إلى أن إنتهت النوبة إلى المحدث الكاشاني فنسج في هذا المقام على منوال الغزالي و نحوه من علماء العامة، فخصّ الحرام منه بما إشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو كالعيدان و دخول الرجال و الكلام بالباطل، و إلّا فهو في نفسه غير محرم! و ما ذكره و إن أوهمه بعض الأخبار، إلّا أن الحق فيه ليس ما ذهب إليه و إعتمد في هذا الباب عليه، و إن كان قد تبعه في ذلك أيضا صاحب الكفاية، و هو كما ستعرف - في الضعف و الوهن إلى أظهر غاية.

۱. شیخ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرین، ص۱۲۱.

التقاط و قوت انتحالش وفا کند بی‌ملاحظه در بطون کتب به نام خود ثبت می‌نماید».[۱]

برادرزاده فیض کاشانی نیز در رد مذاق فلسفی-عرفانی وی کتاب الرد علی الوافي را در نقد وافی فیض نگاشت.[۲]

تاریخ وفات استرآبادی

درباره سال وفات استرآبادی چندین تاریخ ذکر شده است، که البته رسیدن به تاریخ دقیق کار مشکلی نخواهد بود؛

سلافة العصر از قدیمی‌ترین منابع موجود، وفات استرآبادی را سال ۱۰۳۶ق ثبت می‌کند.[۳] شیخ یوسف بحرانی وفات او را سال ۱۰۳۳ق می‌داند.[٤] *اعیان الشیعة* نیز سال ۱۰۲۳ق را ذکر می‌کند.[۵]

---

۱. تجلی شیرازی، رساله نماز جمعه، کتابخانه دانشگاه تهران، نسخه شماره ۴۶۵۹، ص۱۵۴.

۲. آقا بزرگ طهرانی، الذریعة، ج۱۰، ص۲۳۴.

۳. سیدعلی خان مدنی، سلافة العصر، ص۴۹۱. آقا بزرگ طهرانی نیز همین تاریخ را تأیید و ذکر می‌کند. ایشان در الذریعة ذیل دانشنامه شاهی می‌نویسد: «للمولی محمد أمین بن محمد شریف الأخباری الأسترآبادی المتوفی بمکة المعظمة في ۱۰۳۶».

٤. شیخ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرین، ص۱۱۹.

۵. محسن امین عاملی، اعیان الشیعة، ج۷، ص۱۳۷.

به دلایل بسیاری، بی‌شک تاریخی که سیدمحسن امین ذکر می‌کند اشتباه است، از جمله آنکه استرآبادی وفات استادش میرزا محمد استرآبادی (۱۰۲۸ق) را درک کرده و در آثار مختلف خود هنگام نام بردن از او اشاره به رحلتش می‌کند. و نیز از آنجایی که استرآبادی پس از نوشتن ردیه سید احمد علوی بر رساله طهارت شراب او در سال ۱۰۳۴ق،[۱] به نوشته علوی پاسخ داد مشخص می‌شود ذکر سال ۱۰۳۳ق نیز به عنوان تاریخ وفات استرآبادی اشتباه خواهد بود. لذا گویا تاریخ صحیح وفات استرآبادی همان سالی است که قدیمی‌ترین منبع موجود، یعنی سلافة العصر ذکر می‌کند.

---

۱. سید احمد علوی دو ردیه بر استرآبادی درباره طهارت خمر دارد، که استرآبادی به یکی از آنها پاسخ داده است؛ در ادامه به این رساله‌ها اشاره خواهد شد.

نگاهی به آثار استرآبادی

- *البداء*: این رساله که تنها نسخه فعلی باقی‌مانده از آن به شماره ٦٥٤٣ در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود دارای دو بخش است: «قسمت صدر این رساله، از افادات ملا محمد امین استرآبادی است و بقیه عبارات و فواید، منقول از دیگران است که به رشته ترتیب و به شکل رساله درآمده است».[1] شیخ حر عاملی از وجود رساله‌ای در بداء برای استرآبادی گزارش داده است.[2]

رابرت گلیو رساله حاضر را جزء آثاری می‌داند که استرآبادی آن را بعد از اتمام *الفوائد المدنیة* و در طول چهار سال پایانی عمر خود تألیف کرده است،[3] دلیل او بر این مطلب آن است که «چنانکه گزارش شده که در حاشیه‌های *فوائد* به خط خود استرآبادی نوشته شده است».[4] اما تا جایی که می‌دانیم چنین گزارشی در جایی ثبت نشده است و گلیو نیز مستندی برای این ادعا ارائه نمی‌دهد. ممکن است او با خوانشی اشتباه از مطلب درج شده در انتهای

---

۱. فهرست نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۵، ص۸۰۵.

۲. شیخ حر عاملی، امل الآمل، ج۲، ص۲۴۶.

۳. رابرت گلیو، اسلام نص‌گرا، ص۹۹؛ لازم به ذکر است مقاله «بازتاب اخباری‌گری محمدامین استرآبادی در شرح حال نگاری‌ها»، ص۶۳ دقیقا عین ادعای گلیو را نه بدون ارجاع به او، و نه بدون ذکر دلیل، تکرار کرده است.

٤. رابرت گلیو، اسلام نص‌گرا، ص۱۰۰.

نسخه چنین مطلبی را بیان کرده باشد: «تمت الحاشية من فوائد مولانا محمدامین الأسترآبادي وغيره في البدا نقلتها من خط من نقلها من خط الشيخ المرحوم المبرور المغفور محمد بن الحسن الحر العاملي».[1] چنانکه واضح است منظور ناسخ آن است که نوشته حاضر از مطالب و فوائد ذکر شده توسط استرآبادی است نه آنچه در حاشیه *الفوائد المدنیة* استرآبادی درج شده باشد!

- ***جوابات المسائل ظهیریة:*** رساله حاضر پاسخی است به شیخ حسین ظهیری عاملی عیناثی، از شاگردان استرآبادی و استادِ شیخ حر عاملی.[2] از تاریخ دقیق تألیف رساله حاضر اطلاع دقیقی در دست نیست اما استرآبادی در این رساله از کتاب *الفوائد المدنیة* خود یاد می کند.[3]

---

۱. نسخه خطی «رساله در بداء»، کتابخانه آستان قدس، شماره نسخه ۵۲۴، برگ ۱۶

۲. در صفحه ۵۶ مطالبی درباره حسین ظهیری بیان شد.

۳. محمد امین استرآبادی، جواب مسائل ظهیری، نسخه شماره ۱۰۶۷/۴ دانشگاه تهران، ص۹. از رساله حاضر دو نسخه به جای مانده است؛ نسخه دانشگاه که دستخط مؤلف نیز می‌باشد [چنانکه می‌دانیم نسخه مؤلف ـ نسخه حاضر ـ پیشتر در اختیار محدث نوری بوده است: خاتمة المستدرک، ج۹، ص۳۱۷] و نسخه‌ای در کتابخانه آستان قدس به شماره نسخه ۲۹۲۲/۲؛ نسخه آستان قدس نسبت به نسخه دانشگاه حدود دو صفحه افتادگی دارد. رساله حاضر براساس نسخه آستان قدس به ضمیمه الفوائد المدنیة توسط انتشارات جامعه مدرسین به چاپ رسیده است.

- *حاشية انموذج العلوم (= الرد علی الدواني)*: هر چند از زمان تألیف این رساله نیز تاریخ دقیقی در دست نیست اما نسخه‌ای از این رساله به تاریخ ۱۰۰۸ق در کتابخانه مرعشی نگهداری می‌شود.[۱]
- *شرح اصول الکافی*: شیخ حر عاملی درباره این رساله استرآبادی می‌نویسد: «له کتب منها کتاب الفوائد المدنية، و ذکر فيها أنه شرع في شرح أصول الکافي».[۲] افندی نیز در ذکر آثار استرآبادی می‌گوید: «شرح اصول کافی: لم يتم، ولکن له تعليقات الی آخر الکتاب»[۳].[٤] ظاهرا نسخه‌ای از این کتاب به جای نمانده است. رابرت گلیو شرح کافی و شرح تهذیب، را تألیف شده در سال‌های پایانی عمر استرآبادی و پس از *الفوائد المدنية* می‌داند؛[۵]

---

۱. همچنین نسخه دیگری به تاریخ ۳ ذیقعده ۱۰۱۰ق در کتابخانه مجلس موجود است. بنگرید به: فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۱۱، ص۳۶۲. نسخ دیگری از رساله که به شماره ۹۷۵ در کتابخانه آستان قدس محفوظ است با نام «تحقیق امین» معرفی شده است. درباره رساله حاضر بحث مفصلی در مقاله "*نقد و بررسی مدخل «محمد امین استرآبادی» در دايرة المعارف بزرگ اسلامی، و سایر نوشته‌های دکتر حسن انصاری پیرامون استرآبادی؛ رولا جردی ابی صعب، رضا مختاری خویی*" ارائه خواهد شد ان شاءالله.

۲. شیخ حر عاملی، امل الآمل، ج۲، ص۲۴۶.

۳. افندی، تعلیقه امل الآمل، ص۲۴۷.

٤. در الفوائد المدنية، ص۳۵ به اشتغالش به شرح اصول کافی اشاره می‌کند.

۵. رابرت گلیو، اسلام نص گرا، ص۱۰۱.

گلیو دلیلی بر این مطلب ارائه نمی‌دهد، و این در حالی است که استرآبادی در *الفوائد المدنیة* دعا می کند که بتواند این آثار خود را به پایان ببرد.[1] همچنین گلیو به اشتباه درباره «شرح اصول الکافي» می‌نویسد: «این کتاب قطعا پس از دانشنامه شاهی تألیف شده است».[2] اما چنانکه خود او نیز اشاره می کند در دانشنامه شاهی به حاشیه کافی اشاره شده است نه برعکس؛ مضافا که به نظر می‌رسد گلیو بین «شرح اصول الکافي» و «حاشیة الکافي» خلط کرده است. وی در معرفی شرح اصول الکافي ـ که نسخه‌ای از آن به جای نمانده است ـ آدرس به نسخه‌های خطی حاشیة الکافي می‌دهد. همچنین وی حاشیة الکافي چاپ شده توسط علی فاضلی را متعلق به همین اثر می‌داند[3] در حالیکه می‌دانیم حاشیه مذکور غیر از شرح الکافي است.[4]

---

۱. از آنجا که تألیف الفوائد المدنیة چندین سال طول کشیده است هیچ دلیل محکمی وجود ندارد که ادعا شود اتمام شرح الکافي بعد از الفوائد المدنیة و در سال‌های آخر عمر استرآبادی بوده است؛ بلکه اصلا شرح الکافي اتمامی نداشته و به پایان نرسیده است، زمان شروع آن نیز مشخص نیست؛ لذا تعیین زمان برای آن صرفا یک ادعای بدون دلیل و بلکه باطل است.

۲. رابرت گلیو، اسلام نص گرا، ص۱۰۱.

۳. همان

٤. مقاله «بازتاب اخباری گری محمدامین استرآبادی در شرح حال نگاری‌ها»، ص۶۴، همان اشتباه گلیو در خلط بین شرح اصول الکافي و حاشیة الکافي را

- ***حاشیة الکافی:*** رساله حاضر به گزارش فنخا «حاشیه مختصری است بر اصول کافی که استرآبادی در حاشیه نسخه خود از کافی نوشته بود و قزوینی آن را به سال ۱۰۵۷ق در مکه تدوین کرده است. افندی درباره حاشیه حاضر می‌نویسد: «وله أيضاً فوائد وتعليقات على اصول الكافي، وقد جمعها الفاضل القزويني وصارت حاشية مستقلة».[۱] استرآبادی در دانشنامه شاهی و در جواب مسائل ظهیری از این حاشیه خود اسم می‌برد.[۲] [۳]
- ***حاشیة معارج الاصول:*** رساله حاضر حاشیه‌ای است بر معارج الأحكام في الاصول محقق حلی، نسخه‌ای از این رساله به

مرتکب شده و همان ادعای بدون دلیل گلیودر اینکه شرح الكافي در سال‌های پایانی عمر استرآبادی تألیف شده است را تکرار کرده است و مانند گلیودر معرفی شرح الكافي آدرس به نسخه خطی حاشية الكافي داده است، در حالیکه می‌دانیم اساسا حاشية الكافي که به آن آدرس داده شده است توسط شیخ دیگری ـقزوینی ـ جمع‌آوری شده است؛ لذا این ادعا هیچ پشتوانه‌ای ندارد که تاریخ تألیف شرح الكافي را سال‌های پایانی عمر استرآبادی بدانیم.

۱. افندی، تعلیقه امل الآمل، ص۲۴۷.

۲. کتاب حاضر به کوشش علی فاضلی ضمن میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم، ۱۳۸۱ش به چاپ رسیده است.

۳. علی فاضلی می‌گوید نسخه‌ای از حاشیه استرآبادی بر فروع کافی نیز نزد برخی از فضلای بحرین موجود است. مقدمه الحاشية على اصول الكافي، ص۳۰.

کتابت عزیزالله مجلسی، برادر علامه مجلسی به سال ۱۰۷۱ق در کتابخانه ملک موجود است.[۱]

- ***حاشیة من لا یحضره الفقیه:*** «حواشی و تعالیق متفرقه‌ای است که استرآبادی بر من لا یحضره الفقیه نوشته و محتملا توسط محمد بن جابر نجفی[۲] جمع آوری و کنار هم چیده شده است»[۳].[٤]

---

۱. کتابخانه ملک، شماره نسخه: ۱۰۱۳/۱. ظاهرا نسخه‌ای دیگر از رساله نیز در کتابخانه مجلس موجود می‌باشد؛ بنگرید به فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۱۲، ص۴۰۹. لازم به ذکر است گلیو شماره نسخه کتابخانه ملک را به اشتباه ۱۰۱۳/۱۱۱ درج کرده است (گلیو، اسلام نص گرا، ص۱۰۲) و مقاله «بازتاب اخباری گری محمدامین استرآبادی در شرح حال نگاری‌ها»، ص۶۵ همان اشتباه گلیو را تکرار می کند، بدون اینکه ارجاعی به کتاب وی داده باشد!

۲. نسخه کتابت نجفی به تاریخ ۱۰۸۵ق به شماره نسخه ۲۷۵۰/۲ در کتابخانه مرکز احیاء نگهداری می‌شود.

۳. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۱۲، ص۴۹۰؛ رساله حاضر به تصحیح علی فاضلی در دفتر دهم میراث حدیث شیعه به چاپ رسیده است.

٤. مرحوم آقا بزرگ طهرانی ذیل *جامع الحواشي* می‌نویسد: «المدوّن فيه حواشي التهذيب و الاستبصار والفقيه التي علّقها عليها المولى محمّدتقي المجلسيّ وولده العلّامة المجلسيّ والمولى عبدالله التستريّ والشيخ البهائيّ وسلطان العلماء والمولي مراد التفرشيّ والمولى محمّد أمين الإستراباديّ وغيرهؤلاء، لم يعلم اسم المدوّن لها لكنّه فرغ من التدوين ۱۱۳۳. كتب إلينا السيّد شهاب الدين التبريزيّ أنّ نسخة خطّ المؤلّف عنده بقم». الذريعة، ج ۵، ص۵۱.

- ***شرح تهذیب الاحکام:*** شرحی است بر اوائل کتاب الطهارة تهذیب الاحکام شیخ طوسی. استرآبادی در الفوائد المدنیة، به این شرح اشاره می‌کند.[۱] [۲]

---

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۳۵. فنخا (ج۱۹، ص۳۳۵) چهار نسخه از این رساله را معرفی کرده است؛ دو نسخه در کتابخانه مرعشی به شماره‌های ۳۷۸۹ و ۴۶۰۴/۲، مدرسه جعفریه قائن به شماره نسخه ۱۴۰/۱ و نسخه ۲۷۵۰/۳ مرکز احیاء میراث اسلامی. با بررسی نسخه‌ها مشخص شد نسخه مرکز احیا مربوط به حاشیه تهذیب استرآبادی است نه شرح آن. لازم به ذکر است گلیو در معرفی شرح التهذیب، ضمن معرفی نسخه ۴۶۰۴ کتابخانه مرعشی [که البته وی آن را به اشتباه ۴۷۰۴ معرفی می‌کند] آدرس آن را به جای جلد۱۲ فهرست مرعشی، ج۱۱۲ درج می‌کند؛ همین اشتباه عینا در مقاله «بازتاب اخباری‌گری محمدامین استرآبادی در شرح‌حال‌نگاری‌ها»، ص۶۴ نیز تکرار شده است! بدون ارجاع به اثر گلیو.

۲. از آنجایی استرآبادی در الفوائد المدنیة (ص۳۵) بر توفیق اتمام رساله شرح تهذیب دعا می‌کند، و از طرف دیگر در دانشنامه شاهی ادعا می‌کند که استادش میرزا محمد استرآبادی الفوائد المدنیة را مطالعه کرده است، و از طرف دیگر در میانه همین رساله شرح تهذیب (برگ ۵۷، کتابخانه مرعشی، نسخه ۳۷۸۹) برای میرزا محمد عبارت «قدس الله روحه» را بکار می‌برد، مشخص می‌شود شرح تهذیب اثری بوده که در مدتی طولانی نگاشته شده است. همچنین عبارت «و تفکّرت في تلك المباحث في الروضة المنورة النبوية و القبّة المقدّسة للعترة الطاهرة ثمان سنين مع مراجعة ساعةً فساعةً» در برگ۱۳۰ این رساله نشانگر اشتغال وی به شرح تهذیب تا بعد از سال ۱۰۳۳ق بوده است؛ زیرا که می‌دانیم استرآبادی در سال ۱۰۲۵ق مدینه را به قصد مکه ترک کرد (۱۰۳۳= ۸+۱۰۲۵)، و عبارت فوق نشان می‌دهد او آن را

- ***حاشیة تهذیب الاحکام:*** گویا تنها نسخه موجود از رساله حاضر که کتابت محمد بن جابر نجفی است به شماره نسخه ۲۷۵۰/۳ در مرکز احیاء میراث اسلامی نگهداری می‌شود، نجفی این حاشیه‌ها را از هامش نسخه مؤلف گردآورده است.[۱،۲]
- ***طهارت شراب:*** رساله حاضر ظاهرا در پاسخ پرسشی بوده که شاه عباس درباره طهارت یا نجاست شراب از استرآبادی کرده است و او می‌گوید پاک است و می‌توان با جامه آلوده به خمر نماز خواند.

بعد از ترک مدینه [۱۰۳۳ق] ادامه داده است. چنانکه می‌دانیم استرآبادی سال‌های آخر عمرش دوباره به مکه بازگشته بود؛ از آنجا که وی در سال ۱۰۳۴ق رساله طهارت خمر را در مکه نگاشته است به نظر می‌رسد بازگشت وی به مکه و اقامت نهایی‌اش در آنجا بیش از حدود دو سال نبوده است.

۱. علی فاضلی درباره این نسخه در مقدمه الحاشیة علی الأصول الکافی، ص۳۰ می‌نویسد: «ستطبع بتصحیحنا في میراث حدیث الشیعة».

۲. لازم به ذکر است در فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۱۹، ص۳۳۵ شرح تهذیب و حاشیه بر تهذیب یک رساله واحد معرفی شده است که چهار نسخه از آن باقی مانده است؛ اما چنانکه ذکر گذشت با بررسی رساله‌های معرفی شده مشخص می‌شود یک نسخه از چهار نسخه معرفی شده ـ نسخه استنساخ شده توسط محمد بن جابر نجفی در تاریخ ۱۰۵۸ق ـ متفاوت از سه رساله دیگر است. استاد سید احمد حسینی اشکوری نیز در ذیل معرفی *حاشیة تهذیب الأحکام* در التراث العربي المخطوط، ج۴، ص۲۵۶ حاشیه مذکور را غیر از شرح استرآبادی بر تهذیب دانسته و می‌نویسند: «حاشیة مختصرة دوّنها الناسخ من هوامش الکتاب بخط الأسترآبادي».

در فهرستگان نسخه‌های خطی تنها یک نسخه از این رساله معرفی شده است[1] اما از آنجایی که سید احمد علوی ردیه‌ای بر رساله حاضر نگاشته و متن رساله استرآبادی نیز عیناً در آن درج شده است اکنون حداقل پنج نسخه از آن در دسترس است[2][3].

- *طهارة الخمر:* استرآبادی پس از آنکه رساله و عریضه‌اش در طهارت شراب مورد نقد قرار گرفت رساله دیگری را به عربی تألیف کرد. البته او به جای پاسخ به نقدهای سید احمد علوی، تقریباً همان مضمون حرفهای سابقش را به عربی تکرار کرد. همین امر سبب شد پاسخ علوی به این رساله استرآبادی بسیار مختصرتر از پاسخ قبلیش باشد.

---

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۲۲، ص۳۱۶، کتابخانه ملک، شماره نسخه: ۶۱۵۱/۱۱۸.

۲. مرعشی، شماره نسخه ۷۵۹۱/۴؛ ادبیات تهران، نسخه ۲۵۱/۲؛ سپهسالار، نسخه ۲۹۱۶/۲۳؛ سپهسالار، ۴۵۰۶/۲؛ ملک، ۲۱۴۳/۲.

۳. افندی درباره رساله طهارة الخمر می‌نویسد: «ألفها لسلطان شاه صفي الصفوي في مكة المعظمة وأرسلها اليه سنة أربع وثلاثين وألف. وقد ألف في رده الأمير السيد احمد صهر السيد الداماد رسالة على حدة». تعليقة امل الآمل، ص۲۴۷. لازم به ذکر است رساله حاضر برای شاه عباس(۹۹۶-۱۰۳۸ق) ارسال شده است و استرآبادی قبل از آغاز سلطنت شاه صفی(۱۰۳۸ق) از دنیا رفته بود.

از رساله طهارة الخمر استرآبادی دو نسخه خطی،[1] و از پاسخ علوی به او سه نسخه برجای مانده است.[2]

استرآبادی در این رساله به طور مفصل به نقد شیخ طوسی و فقهای دیگر پرداخته و ایشان را به عدم فهم این مطلب که احادیث ناظر بر نجس بودن خمر از باب تقیه است محکوم می‌کند.[3]

از زمان تألیف این رساله اطلاعات دقیقی در دست نیست اما از آنجایی که سید احمد علوی عاملی رساله «نجاست خمر =پاسخ علوی به استرآبادی» را در سال ۱۰۳٤ق نگاشته است، پس باید زمان تألیف رساله استرآبادی همین حوالی باشد.

- ***دانشنامه شاهی:*** در ادامه در بخش «درباره دانشنامه شاهی»[4] درباره این کتاب بحث خواهد شد.

---

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۲۲، ص۳۱۶؛ دانشگاه تهران نسخه شماره: ۱۲/۱۲۵۷، و کتابخانه مرعشی به شماره نسخه: ۹۷۳۹/۶.

۲. کتابخانه ابوالبرکات اصفهان، شماره نسخه ۴۵/۱۳، کتابخانه دانشگاه تهران نسخه شماره: ۳۷۴۹/۲، کتابخانه ملک به شماره نسخه: ۲۱۴۳/۳ (که البته در انتهای ۲۱۴۳/۲ آمده و برای آن شماره نسخه‌ای در نظر نگرفته‌اند)

۳. استرآبادی، رساله طهارة الخمر، نسخه دانشگاه تهران به شماره: ۱۲۵۷، برگ۴۸-۴۷.

٤. ص۱۴۱.

- *رسالة في علم الواجب:* فهرستگان نسخه‌های خطی ایران[1] تنها نسخه باقی‌مانده از این رساله را به شماره ٢٠٦٦٤ در کتابخانه آستان قدس معرفی کرده است؛ البته نسخه شماره ٤٨٨/١ کتابخانه مرعشی نیز که با عنوان «الفوائد الإعتقادیة» معرفی شده است[2] متعلق به همین رساله است.[3] استرآبادی تألیف آن را به سال ۱۰۱۷ق در مکه معظمه به پایان برده است.[4]

---

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۲۲، ص۹۲۰.

۲. استاد سید احمد حسینی اشکوری در فهرست کتابخانه آیة الله مرعشی، ج ۲، ص ۹۸ درباره این نسخه می‌نویسد: «مشتمل علی فوائد متفرّقة کلامیّة وفلسفیّة في علم الواجب، وکیفیّة خلق الأعمال، ویجب علیه تعالی الأصلح، والتکلیف واقع بالعقائد والأعمال، وکیفیة ربط الحادث بالقدیم، ولم یعرف اسم هذه الرسالة، وفرغ منها في مکّة سنة ۱۰۱۷ق».

۳. فنخا (ج۲۴، ص۵۳۰) آن را ذیل رساله دیگری به نام الفوائد المکیّة الإعتقادیة معرفی کرده است که درباره نادرستی آن توضیح داده خواهد شد.

٤. رساله حاضر تحت عنوان «خمس فوائد کلامیة» توسط علی فاضلی در «العقد الإیماني في تکریم الأُستاذ السیّد علي الخراساني» چاپ شده است. فاضلی از هردو نسخه کتابخانه آستان قدس و مرعشی استفاده کرده است. هرچند که شمارهٔ نسخه کتابخانه آستان در آنجا به اشتباه ۱۲۴۶۱ درج شده است اما مراد همین نسخه ۲۰۶۶۴ است. پس در مجموع مراد از رساله‌ای که در فهرستها با عناوینی چون «علم الواجب» و «الفوائد الإعتقادیة» آمده است یک رساله واحد است که علی فاضلی آن را با نام «خمس فوائد کلامیة» به چاپ رسانده است.

- *اربع فوائد کلامیة:* رساله حاضر که تنها نسخه باقیمانده از آن به شماره ۲۱۳ در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود، در فهرست این کتابخانه[۱] با نام «الفوائد المکیّة» معرفی شده است، ولی چنانکه اشاره شد «الفوائد المکیّة» نام دیگر «شرح استبصار» است و نامگذاری فهرست آستان اشتباه است. رساله محفوظ در آستان قدس که دستخط خود استرآبادی است رساله‌ای است در چهار فائده؛ اثبات الواجب، توحیده تعالی، علمه تعالی، اثبات قدرة. استرآبادی این رساله را در سال ۱۰۱۸ق در مکه مکرمه تألیف کرده است. از آنجایی که رساله حاضر توسط خود استرآبادی نام گذاری نشده است و اسم گذاری فهرست آستان قدس نیز اشتباه است، ما آن را با همان نام پیشنهادی علی فاضلی درج کردیم.[۲]

لازم به ذکر است که گلیو مدعی است: «ما براساس انجامه‌های هر دو اثرش در باب کلام می‌دانیم که استرآبادی هم در ۱۰۱۷ق و هم در ۱۰۱۸ق در مکّه بوده است. در هیچ یک از این دو اثر اشاره‌ای به اخباری گری و مسلماً تحصیل نزد صاحب الرجال نمی کند».[۳]

---

۱. فهرست نسخه‌های خطی آستان قدس، ج۱، ص۱۷۹.

۲. جشن نامه استاد سیدعلی خراسانی، ص۵۱۱.

۳. گلیو، اسلام نص گرا، ص۹۶.

و در ادامه نتیجه گرفته و احتمال می‌دهد که او بعد از این تاریخ به احیای مذهب اخباری‌گری خود پرداخته باشد. روشن نیست که گلیو چه چیزی را مشخصه اخباری‌گری می‌داند، در حالی که ما کمترین اختلاف و تغییر مبنایی بین این رساله‌های کلامی استرآبادی ـ که گلیو مدعی است آنها را پیش از اخباری‌گری نوشته است ـ با بحث‌های کلامی رساله دانشنامه شاهی نمی‌بینیم.

- ***الفوائد المدنیة في الرد علی من قال بالاجتهاد والتقلید في الاحکام الالهیه* =*الفوائد المدنیة وحقایق قواعد الاصول الدینیة:*** کتاب حاضر ظاهرا طی چندین دوره و چندین سال تکمیل شده و تحریرهای مختلف داشته است تا بصورت کامل و مدون کنونی آن درآمده باشد؛ افندی می‌گوید: «کتابه الفوائد المدنیّة کان أوّلًا حواشي علی تمهید القواعد للشیخ زین الدین، ولکن أدرج فیها فوائد جلیلة کثیرة جدّاً وألّفها في مکّة المعظّمة، ولمّا کانت المسائل المذکورة فیها ممّا استفادها في المدینة المشرّفة ولهذا سمّاها الفوائد المدنیّة، وقد تعرّض فیها لکلام شیخنا البهائيّ وکان في حیاة الشیخ البهائيّ، ثمّ بعد ذلك غیّرها وجعلها کتابًا علی حدة، وقد رأیت النسخة الاولی ببلدة بار فروش من بلاد مازندران».[1]

---

۱. افندی، ریاض العلما، ج۵، ص۳۶. و نیز بنگرید به تعلیقه امل الآمل، ص۲۴۶.

قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دارِ به جای مانده از این کتاب در ایران نسخه‌ای است در کتابخانه مجلس به تاریخ ربیع الاول ۱۰۳۱ق که از روی نسخه‌ای که بر مؤلف خوانده شده استنساخ شده است.[۱] نسخه‌ای نیز به تاریخ ۱۰۳۳ق در کتابخانه مرعشی موجود است که در آن اجازه‌ای از مؤلف برای سید صفی الدین محمد شیرازی در مکه نوشته شده است. این نسخه دارای حواشی و اضافاتی نیز به خط مؤلف است.[۲] باید اشاره کرد که محمد امین استرآبادی در دانشنامه شاهی می‌گوید استادش محمد استرآبادی الفوائد المدنیة او را خواند و تحسین کرد؛ از آنجایی که محمد استرآبادی در سال ۱۰۲۸ق از دنیا رفته است لذا طبیعتا تحریری از الفوائد المدنیة قبل از سال ۱۰۲۸ق وجود خواهد داشت. با این وجود حتی این احتمال نیز بعید به نظر نمی‌رسد که مطالعه و تحسین *الفوائد المدنیة* توسط میرزا محمد استرآبادی در همان سال‌های ابتدایی ورود محمد امین استرآبادی به مکه باشد. استرآبادی در مواضع مختلفی از دانشنامه شاهی اشاره‌هایی به این کتاب می‌کند.

---

۱. بنگرید به: فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۲۴، ص۵۲۳.

۲. فنخا، ج۲۴، ص۵۲۴؛ و نیز بنگرید به: ص۵۹ کتاب حاضر.

- *فوائد دقائق الفنون:* استرآبادی در الفوائد المدنیة، به این نوشته خود اشاره می‌کند.[1] لازم به ذکر است در متن چاپی الفوائد المدنیة اسم کتاب چنین ذکرشده است: «دقائق الفنون الغریبة وحقائقها المخفیّة». اما با بررسی چند نسخه از الفوائد المدنیة ـ از جمله قدیمی‌ترین نسخه موجود که از روی نسخه‌ای که بر مؤلف خوانده شده بود استنساخ شده[2] ـ مشخص شد که نام صحیح کتاب چنین است: «دقائق الفنون العربیّة وحقائقها المخفیّة».
فنخا یک نسخه از این رساله را معرفی کرده است[3] ولی با بررسی آن مشخص شد که نسخه معرفی شده درواقع همان دانشنامه شاهی است نه رساله ذکرشده.
- *حاشیة الاستبصار:* حاشیه مختصری است که مؤلف در حاشیه کتاب خود نگاشته و کاتب آنها را در این مجموعه گرد آورده است.[4] رساله

---

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۳۵.
۲. نسخه شماره ۴۳۷۲ کتابخانه مجلس.
۳. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۲۴، ص۳۹۴؛ چنانکه شیخ حر عاملی (امل الآمل، ج۲، ص۲۴۶) و افندی (تکملة امل الآمل، ص۲۴۷) ذکر کرده‌اند فوائد دقائق به زبان عربی است نه فارسی، و ظاهرا اکنون نسخه‌ای از این کتاب در دسترس نیست.
٤. فهرست نسخه‌های عکسی مرکز احیاء میراث اسلامی، ج۶، ص۴۵۵؛ این نسخه به شماره ۲۷۵۰/۱ به کتابت محمد بن جعفر نجفی، در ۷ رجب ۱۰۵۸ق است.

حاضر به کوشش علی فاضلی ضمن دفتر سیزدهم میراث حدیث شیعه به چاپ رسیده است.[1] لازم به ذکر است «حاشیه استبصار» در فنخا با «الفوائد المکیّة» یکی دانسته شده است[2] اما چنانکه در ادامه خواهد آمد الفوائد المکیة نام دیگر «شرح استبصار» است نه «حاشیه استبصار».

- ***شرح الاستبصار= الفوائد المکیّة:***[3] همانطور که استرآبادی در اوائل رساله اشاره می‌کند این نوشتار فوائدی است بر الاستبصار شیخ طوسی که در حین تدریس استبصار در مکه معظمه گردآورده است.[4]

---

۱. فاضلی درباره رساله حاضر می‌نویسد: «وهذه الحاشية جمعها محمّد بن جابر النجفي عن هامش نسخة المؤلّف وهذه الحواشي حواشٍ متفرّقة على كتاب الاستبصار». مقدمه کتاب الحاشية على أصول الكافي (استرآبادی)، ص۲۹. فنخا نسخه‌ای از این رساله را به شماره ۴۶۰۴/۱ در کتابخانه مرعشی معرفی کرده که تاریخ آن ۱۰۵۶ق ثبت شده است، یعنی دو سال قبل از نسخه محمد بن جابر نجفی! اما با بررسی نسخه مرعشی مشخص شد رساله مذکور شرح تهذیب استبصار استرآبادی است نه حاشیه استبصار.

۲. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۲۴، ص۵۲۹.

۳. افندی درباره این رساله می‌نویسد: «شرح الاستبصار، سماه الفوائد المکية، وبلغ الى الباب العاشر وهو باب الماء القليل يحصل فيه النجاسة، ولكن له تعليقات الى آخر الكتاب. وكان عندنا نسخة من الاستبصار بخطه وعليها حواشيه بخطه أيضاً». تعليقة امل الآمل، ص۲۴۷.

٤. تنها نسخه باقیمانده رساله به شماره ۴۶۰۴/۱ در کتابخانه مرعشی است. از تاریخ دقیق تألیف آن اطلاعی نداریم اما با توجه عبارتی که او در ابتدای نسخه

گلیو می‌گوید شرح استبصار «گاه الفوائد المدنیة نامیده می‌شود».[1] و تأکید می‌کند که این اثر را باید از «الفوائد المکیّة» تفکیک کرد.

چنانکه واضح است گلیو بین چند مطلب خلط کرده است: شرح استبصار گاه الفوائد المکیّة نامیده می‌شود نه الفوائد المدنیّة. مضافاً او توجه ندارد هر چند که فهرستنگار آستان قدس اثر دیگری از استرآبادی را به اشتباه «الفوائد المکیّة» نام گذاری کرده است اما استرآبادی حقیقتاً کتابی به این نام داشته است و آن همان شرح استبصار است؛ چنانکه استرآبادی در ابتدای شرح استبصار می‌گوید: سمّیتها بـ«الفواید المکیّة». لذا تأکید گلیو بر تفکیک شرح استبصار و الفوائد المکیّة عجیب است. گلیو در ادعایی عجیب می‌نویسد: «فاضلی نشان داده است که استرآبادی دو شرح درباره هریک از کتب الکافی و التهذیب و الاستبصار نوشته است (یک شرح و یک حاشیه) که هیچ یک از

ذکر می‌کند «میرزا محمّد الإسترآباديّ نوّر الله مرقده، المجاور المدفون ببلد الله الأمین» مشخص می‌شود تألیف این رساله بعد از ۱۰۲۸ق به پایان رسیده است. نسخه کتابخانه مرعشی به خط ابوسعید محمدرضا بن مالک اشتر نخعی، به تاریخ اواخر شعبان ۱۰۵۶ق است.

۱. رابرت گلیو، اسلام نص گرا، ص۱۰۱.

آنها باقی نمانده است».[۱] او به صفحه ۲٤۱ الی ۲۵۳ حاشیه اصول کافی استرآبادی به تصحیح علی فاضلی آدرس می‌دهد در حالی که کتاب مذکور ۲۲۲ صفحه بیشتر ندارد؛ و علی فاضلی در هیچ کجای دیگر این کتاب چنین ادعایی نکرده است، بلکه چنانکه اشاره شد آثار نقض آن مشهود است.

- *المباحث الثلاثة:* رساله‌ای است اعتقادی درباره علم خداوند، تحقیق ربط حادث به قدیم، و مطالبی درباره تعلق ثواب و عقاب بر افعال بندگان. استرآبادی آن را به تاریخ ۱۰۱٤ق در شیراز به پایان برده است. تنها نسخه باقی‌مانده از این رساله به شماره ۱۳۲ در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود.[۲] در ادامه مطالبی درباره رساله حاضر بیان خواهد شد.
- *حاشیه بر تمهید القواعد شهید ثانی:* چنانکه ذکر شد افندی می‌گوید این حاشیه همان تحریر اولیه نسخه الفوائد المدنیة بوده است[۳] در واقع این حاشیه اکنون فصل دهم کتاب الفوائد المدنیة است.

---

۱. رابرت گلیو، اسلام نص‌گرا، ص۱۰۲.

۲. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۲۷، ص۷٤۳.

۳. بنگرید به ص۸۲ (ذیل معرفی الفوائد المدنیة).

- ***حاشیة بر مدارک الاحکام:*** اکنون چنین نوشته‌ای برجای نمانده است اما شیخ یوسف بحرانی این حاشیه استرآبادی بر مدارک الاحکام را دیده است.[۱] اکنون نسخه‌ای از این کتاب در دست نیست.
- ***رسالة در رد دوانی و دشتکی:*** استرآبادی در الفوائد المدنیة از این نوشته خود نام می‌برد: «وردّي لما أحدثه الفاضلان المتخاصمان المشكّكان المستعجلان في حواشي الشرح الجديد للتجريد».[۲] استرآبادی در دانشنامه شاهی نیز به شدت علیه این دو سخن می‌گوید.

توضیحاتی درباره برخی دیگر از آثار منسوب به استرآبادی

- ***اجازه به سید ماجد بحرانی:*** این رساله به شماره ۱۱۱۸/۸ در کتابخانه ملک نگهداری می‌شود و به نقل از فهرست این کتابخانه[۳] در کتب و پژوهش‌هایی که درباره استرآبادی نگاشته شده به عنوان اجازه او به سید ماجد بحرانی درج شده است.

---

۱. بحرانی، لؤلؤة البحرین، ص۱۱۹: «رأیت بخطّه رحمه الله حاشیة علی شرح المدارك مسوّدة تتعلق ببعض كتاب الطهارة تشهد بفضله وحسن تقریره».
۲. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۳۵.
۳. فهرست کتابخانه ملک، ج۵، ص۲۳۶.

البته این اجازه ربطی به سید ماجد بحرانی ندارد و اجازه‌ای از استرآبادی به تاریخ ۱۰۲۶ق در مکّه به شخص دیگری از علمای بحرینی[۱] بوده و در فهرست به اشتباه به نام «اجازه لسید ماجد البحرانی» ثبت شده است.

- ***حاشیة الفوائد المدنیة:*** آنچه به عنوان حاشیه الفوائد المدنیة به شماره نسخه ۹۵۷۹/۲ در کتابخانه مجلس معرفی شده است بعد از بررسی مشخص شد همان الفوائد المدنیة استرآبادی است.[۲]
- ***رسالة في الرّد علی صاحب الأسفار:*** چنانکه گذشت ظاهرا دلیل انتساب چنین رساله‌ای به استرآبادی[۳] خلط بین دشتکی و ملاصدرا می‌باشد و مراد از میر صدر الدین محمد الشیرازی همان دشتکی است نه صاحب اسفار.
- ***اشعار:*** در برخی فهرست‌ها و از جمله فهرستگان نسخه‌های خطی ایران[٤] اشعار و ابیاتی به نام محمد امین استرآبادی ثبت

---

۱. الشیخ احمد بن عبد السلم[السلام] بحرانی.
۲. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۱۲، ص۲۱۴.
۳. مقدمه الفوائد المدنیة، ص۱۴.
٤. از جمله بنگرید به فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۳، ص۷۷۳؛ ردیف۵۹۴، و ج۳، ص۹۹۸.

شده است. گلیو طبق این تشابه اسمی این اشعار را به استرآبادی منسوب می‌نامد.[۱] اما گویا مراد از این شخص همان صاحب دیوان *«بزم عرفا»*[۲] می‌باشد که حدود یک قرن بعد از صاحب الفوائد المدنیة می‌زیست.

- ***حرز الجواد وذخر المرتاد في ملخص الفرق بين أهل العلم وأمة الاجتهاد:*** بعد از بررسی تنها نسخه معرفی شده از این رساله[۳] که نسخه‌ای عکسی از آن در کتابخانه مرکز احیاء[٤] نیز موجود بود شاهد شاهد اشاره به نام علامه مجلسی در متن رساله شدیم در حالی که علامه مجلسی یکسال بعد از وفات استرآبادی به دنیا آمده است.[۵]

---

۱. رابرت گلیو، اسلام نص گرا، ص۱۰۲؛ مقاله «بازتاب اخباری گری محمد امین استرآبادی در شرح حال نگاری‌ها»، ص۶۵، همان سخن گلیو را بدون ارجاع به کتاب وی تکرار می‌کند.

۲. بنگرید به فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۵، ص۹۷۸.

۳. کتابخانه محمد هلال آران کاشان، شماره نسخه ۳۷/۲ در فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۱۲، ص۹۱۶.

٤. مرکز احیاء میراث اسلامی، نسخه عکسی شماره ۲۶۲/۲.

۵. در متن نیز اشاره شده است که در فهرست کتابخانه محمد هلال، رساله حاضر به نام محمد بن عبد النبی اخباری [میرزا محمد اخباری] ثبت شده است ولی فهرست مرکز احیاء آن را از استرآبادی دانسته است: فهرست نسخه‌های عکسی مرکز احیاء میراث اسلامی، ج۱، ص۳۰۱.

رساله‌هایی که در رد و تأیید محمد امین استرآبادی نوشته شده است

ردیه‌ها:

- **اساس الاصول**؛ سید دلدار علی نقوی لکهنویی، (۱۱۶۶- ۱۲۳۵ق)، سید دلدار علی «از شاگردان برجسته سید بحر العلوم، وحید بهبهانی و شیخ جعفر کاشف الغطاء بوده و این کتاب را با متانت و به دور از طعن که شیوه اخباریان بوده، با تکیه بر ادله عقلی و نقلی پرداخته است» (*فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)*، ج۳، ص۱۷۷).[۱]

  کنتوری نیشابوری که از شاگردان دلدار علی بوده کتاب حاضر را به فارسی ترجمه کرده است (*فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)*، ج۳، ص۱۷۸).[۲]

  میرزا محمد اخباری نیز کتاب «معاول العقول في قلع اساس الاصول» را در رد کتاب دلدار علی نگاشته است.

- **جامعة الفوائد= حجية الظن الخاص**؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، (۹۷۹- ۱۰۸۷ق). ردی است استدلالی بر میرزا محمد امین

---

۱. چهار نسخه از رساله حاضر معرفی شده است که سه نسخه آن در کتابخانه مرعشی و یک نسخه در کتابخانه ملی است.

۲. هر دو نسخه معرفی شده از کتاب در کتابخانه آستان قدس محفوظ است.

استرآبادی، به تاریخ ۱۰٦۷ق. از طریحی دو رساله دیگر مرتبط با نقد استرآبادی معرفی شده است: «جامع المقال فیما یتعلق باحوال الحدیث والرجال= الدرایة لمعرفة الراوي والروایة» که «در پاره‌ای از نسخه‌ها رد طریحی به مولی محمد امین استرآبادی در منع از عمل به ظن به نام جامع الفوائد» (*فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۹، ص۹۹۸*) است؛ تألیف کتاب حاضر در ۷ جمادی الثانی ۱۰۵۳ق به پایان رسیده است. و کتاب «اصول الفقه= الادلة علی مشروعیة العمل بالظنون»؛ «فایده‌ای انتخاب شده از کاتب، از کتاب جامع الفوائد یا حجیة الظن الخاص طریحی است که ردیه‌ای است بر عدم جواز عمل به ظن در احکام که مقول مولی محمد امین استرآبادی است» (*فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۴، ص۲۴۵*).[۱]

- السهام المارقة؛ علی عاملی شهیدی، (۱۰۱۳- ۱۱۰٤ق)، شیخ علی شهیدی صاحب الدر المنثور، نوه شهید ثانی و نبیره دختری محقق کرکی است. او کتاب حاضر را در رد صوفیه نگاشته و نیمه دوم فصل پنجم کتاب را که طولانی‌ترین فصل کتاب است به نقد محمد امین استرآبادی و فیض کاشانی اختصاص داده

۱. ممکن است این رساله تکمله‌ای بر جامع الفوائد باشد نه چکیده‌ای از آن.

است؛ علی عاملی، استرآبادی را فردی تریاکی معرفی می‌کند که تحت تأثیر اساتید سنی و در پی عدم فهم دقیق از مبانی دینی به نقد علما و فقهای شیعه پرداخته است.[۱] او اخباری‌گری را خطری جدی برای جامعه شیعی عنوان می‌کند که دیدگاهی التقاطی از باورهای سنی‌ها و مضامین صوفیانه و حِکمی است.[۲] شیخ علی عاملی ظاهراً رساله مستقلی نیز در رد استرآبادی دارد که در *الدّر المنثور* به آن اشاره می‌کند.[۳]

- **سوانح سفر خراسان= رد الفوائد المدنیة**؛ محمد کریمخان کرمانی، (۱۲۲۵- ۱۲۸۸ق)، کریمخان از بزرگان شیخیه است که معتقد است تا قبل از شیخ احمد احسایی دین به درستی فهم نشده بود و این شیخ احسایی بود که اسرار دین را آشکار کرد (*از جمله بنگرید به: کریمخان کرمانی، هدایة الصبیان، ص۳۱-۳۰*)، پس بدیهی است که نزد ایشان این سخن استرآبادی که در دانشنامه شاهی این ادعا را درباره خود مطرح می‌کند مورد پذیرش نخواهد بود؛ از مطالب مشترک میان این دو گروه آن است که هر دو ادعای

---

۱. السهام المارقة، برگ۶، نسخه ۱۵۷۶ کتابخانه مرعشی.

۲. به گزارش فنخا نسخه دستخط شیخ علی عاملی از رساله السهام المارقة به شماره ۱۴۸۳ در کتابخانه طباطبایی شیراز نگهداری می‌شود.

۳. شیخ علی عاملی، الدّر المنثور، ج۲، ص۲۴۵.

انتخاب شدن در خواب توسط اهل بیت علیهم‌السلام را می‌کنند و خود را دارای رسالتی الهی می‌دانند. از دیگر مطالب مشترک بین این دو گروه آن است که ادعا می‌کنند چون علوم خود را از معصومین علیهم‌السلام می‌گیرند لذا خود ایشان نیز معصوم خواهند بود (*تراث شیخ الأوحد*، ج۵، ص۹).[۱] در پژوهش‌های آتی ان شاءالله در این باره و چگونگی نقد کریمخان کرمانی بر الفوائد المدنیة توضیح خواهیم داد. اجمالاً آنکه کرمانی، خود از منتقدین علما و فقهای اصولی است و رد او بر استرآبادی نه بخاطر دفاع از فقها و مجتهدین بلکه بخاطر ادعای استرآبادی درباره فهم عمیق از دین و یگانگی در این عرصه است.

- **الشواهد المكية في مداحض حجج الخيالات المدنية= الفوائد المكية**؛ موسوی عاملی، علی بن علی، (۹۷۰- ۱۰٦۸ق)،[۲] برادر صاحب مدارک و صاحب معالم بود؛ او این رساله را به سلطان قطب‌شاه تقدیم کرد. کتاب حاضر ضمن *الفوائد المدنية* به چاپ رسیده است.

---

۱. استرآبادی نیز همین استدلال را در دانشنامه شاهی برای معصوم بودن خود بیان می‌کند. (البته گویا او به این نقض ساده توجه ندارد که معصوم بودن اهل بیت علیهم‌السلام ملازمه‌ای با فهم درست او از احادیث ندارد).

۲. سید نورالدّین علی بن علی عاملی، مشهور به سید نور الدین صغیر؛ وی از اساتید ملا محمدطاهر قمی بود.

- **مناهج الاخبار في شرح کتاب الاستبصار**؛ سید احمد علوی عاملی، (متوفی۱۰۵٤ق). «او این شرح را در رد یکی از معاصران خود او که گویا محمد امین استرآبادی باشد نگاشته است» (*فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۳۱، ص۶۷۸*).
- **نجاست خمر= پاسخ علوی به استرآبادی**؛ سید احمد علوی عاملی، (متوفی۱۰۵٤ق). سید احمد علوی این رساله فارسی را در سال ۱۰۳٤ق در رد رساله طهارت شراب استرآبادی ـکه آن را برای شاه فرستاده بود ـ نگاشت.[1]

استرآبادی بعد از نگارش ردیه بر رساله او توسط علوی، این بار رساله دیگری به عربی، در اثبات طهارت خمر نگاشت. علوی نیز مجدد ردیه‌ای بر او به عربی نگاشت.[2]

- **نصرة الأصحاب**؛ طغائی کمره‌ای، علینقی بن محمد هاشم، (۹۵۳- ۱۰۶۰ق). «ردی است بر الفوائد المدنیة، دارای یک افتتاح و دوازده نصرة و یک اختتام» (*فهرستگان نسخه‌های خطی ایران*

---

۱. در فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۳۳، ص۱۵۳، ردّیه اول و دوم سید احمد علوی خلط شده بود، ما آنها را تفکیک کردیم.

۲. برای ملاحظه توضیح بیشتر و معرفی نسخه‌ها، به بخش «نگاهی به آثار استرآبادی» ذیل رساله طهارت شراب و طهارة الخمر در صفحه ۷۸- ۷۷ مراجعه شود.

(*فنخا*)، ج۳۳، ص۴۵۴).[1] کمره‌ای در سال ۱۰۲۷ق از استرآبادی اجازه‌ای نیز اخذ کرده بود. او این اجازه را در کتاب دیگر خود به نام «لزوم وجود مجتهد در عصر غیبت»[2] آورده است.

- *نمرقه وسطی*؛ خاتون آبادی، اسماعیل بن محمد باقر، (۱۰۳۱-۱۱۱۶ق). خاتون آبادی این کتاب را در رد اخباری‌ها و دفاع از اصولیین نگاشته است. کتاب دارای پنج فصل است و فصل سوم آن مخصوص نقد استرآبادی است؛ خاتون آبادی بعد از ذکر مطالبی درباره استرآبادی می‌گوید مطالب وی غیر از آنچه علمای امامیه گفته‌اند نیست الا به خلط و نفی بعضی، و اثبات همان بعض به عبارت دیگر و اظهار فضل و نازیدن به خود (برگ ۵۳). تنها نسخه باقی‌مانده از این کتاب در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود (*فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)*، ج۲۹، ص۲۲۷).[3]

---

۱. تنها نسخه موجود از رساله حاضر نسخه دستخط مؤلف می‌باشد که به شماره ۱۷ در کتابخانه طباطبایی شیراز نگهداری می‌شود. طغایی با بیش از یکصد سال سن مطالب بسیار مهمی از لحاظ اطلاعات تاریخی در آثار خود جای داده است. همم *الشواقب* یکی از این کتب است که اطلاعات خوبی از فضای حاکم بر دوره‌های مختلف پادشاهی عصر صفوی بدست می‌دهد.

۲. میراث اسلامی ایران، ج ۶، ص ۴۲۹.

۳. نام کتاب در روی جلد، توسط کتابخانه آستان قدس، و به تبع آن در فنخا «مزقه وسطی» ثبت شده بود که با توجه به صفحه ابتدای نسخه تصحیح شد.

تأییدها:

- **تقریظ علی الفوائد المدنیة**؛ حسین بن حسن، ق۱۱. «نوشته‌ای است از مؤلف درباره الفوائد المدنیة میرزا محمد امین استرآبادی اخباری و تقریظ بر آن کتاب. ...وی در آغاز رساله از کتاب الفوائد المدنیة تعریف و آنگاه درباره آن مختصر گفتگو کرده است» (*فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۸، ص۱۰۲۶*). کتاب «مقدمة المطالب في کشف المآرب» در عرفان و تصوف، از تألیفات دیگر نویسنده است.[۱]
- **العشرة الکاملة**؛ حسینی تفرشی، محمد بن محمد امین، ق۱۲. «مختصر[ال]فوائد المدنیة محمد امین استرآبادی است». آن را به رضا قلی بیگ معروف به نیکنام خان اهدا کرده است.[۲]
- **معاول العقول في قلع اساس الاصول= سیف الله مسلول علی مخربی دین الرسول= قلع الاساس**؛ میرزا محمد اخباری، (۱۱۷۸- ۱۲۳۲ق). «کتابی است مفصل در رد اساس الاصول که در رد کتاب الفوائد المدنیة محمد امین استرآبادی تألیف شده است. مطالب با عنوان «قال، اقول» ذکر شده است. همین میرزا محمد کتاب دیگری در رد اساس

---

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۳۱، ص۲۲۳

۲. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۲۲، ص۶۵۲؛ تنها نسخه موجود از رساله حاضر به شماره ۱۷۱۳۱ در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود.

الاصول به نام «هادم قواعد الفضول في رد اساس الاصول» نگاشت که در این از آن اسم می‌برد».[1]

لازم به ذکر است رساله‌های بسیار دیگری در رد و تأیید اخباری گری وجود دارد که در آن به مناسبت، درباره استرآبادی سخن به میان آمده است؛ ما در اینجا سعی کردیم آثاری را معرفی کردیم که تقریبا ارتباط بیشتری با استرآبادی داشته باشد، و البته با تلاش و تتبع بیشتر می‌توان بیش از این تعداد را احصا نمود.

---

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج۳۰، ص۲۸۳.

آیا محمدامین استرآبادی یک مجتهد بود؟[1]

---

۱. "Was Muhammad Amīn al-Astarabadī a Mujtahid?" مقاله‌ای است از استاد جردی که سال ۲۰۱۹م در: Shii Studies Review 2, 38-61 چاپ شده است که چندی پیش بصورت بازنویسی شده با تغییرات اندکی که حاصل گفتگو با استاد، و بعضا دستیابی به منابع جدیدی بوده در *فصلنامه پژوهش در تاریخ، دانشگاه تهران / سال نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸* به چاپ رسید. نوشتار حاضر از لحاظ ساختار دارای دو بخش است؛ بخش اول که شامل آثار و معرفی نسخ خطی استرآبادی بود که اکنون با همکاری استاد و با تکمیل برخی مطالب، آن را در بخش پیشین (حیات علمی محمد امین استرآبادی) آوردیم، و بخش دوم که چکیده‌ای از همان مقاله استاد جردی می‌باشد و البته استاد با نهایت لطف برخی پیشنهادات و اضافات من را پذیرفتند. اگر کوتاهی و نقصی در بخش اول وجود دارد مسئولیت آن با اینجانب است و فقط تعدادی پاورقی که بصورت [R.j] نشان داده شده، مداخله استاد جردی در این بخش بوده است؛ و البته برخی راهنمایی‌های بسیار ارزشمند. نوشتار پیش‌رو چکیده‌ای از اطلاعاتی است که توسط نگارنده و استاد جردی در زمینه مرتبط با محمد امین استرآبادی ارائه می‌شود. از استاد جردی بابت تمامی الطافشان و کمک‌هایی که انجام دادند و نکاتی که بعضا در فهم بهتر متن و ترجمه دقیق‌تر ارائه دادند از صمیم دل قدردانی می‌نمایم.

دیدگاه رایجی که قائل است محمد امین استرآبادی (۱۰۳۶ قمری/ ۱۶۲۶ میلادی) نزد فقیه اصولیِ شهیر، شیخ حسن صاحب معالم (۱۰۱۱ ق/۱۶۰۲ م)، فرزند شهید ثانی (۹۶۵ ق/۱۵۵۸ م) تلمّذ نموده و تا پیش از اخباری شدن در شهر مکه بیشتر عمر خویش را مجتهد بوده، پایه و اساسی ندارد. این دیدگاه در اواخر قرن نوزدهم و به واسطه کتاب *روضات الجنات* محمد باقر خوانساری مطرح گردید و سپس بی‌آنکه مداقه‌ای بر آن صورت گیرد به روایت‌های اصلی پیرامون زندگینامه، حیات و مقامات علمی استرآبادی راه یافت. بر این اساس بسیاری از علما و محققان عصر جدید این دیدگاه را پذیرفتند و مبنای رأی خویش قرار دادند و لذا نتیجه‌گیری‌های ناقصی پیرامون ماهیت جنبش اخباری او ارائه نمودند. طبق بررسی دقیق آثار استرآبادی و اشاراتی که وی به اساتیدی که نزد آن‌ها و اماکنی که در آن‌ها درس آموخته داشته است، این شهر شیراز است که نقش اصلی را در شکل‌دهی به مواضع اولیه اخباری وی در کلام شیعی او داشته است نه مکه؛ کلام شیعی وی که از مواضع اخباری او در فقه و حدیث آکنده است. چنانکه از جوازات اعطا شده به استرآبادی بر می‌آید او در پی نقل حدیث از مجتهد نامدار، محمد صاحب مدارک (۱۰۰۹ ق/۱۶۰۰ م) بوده اما نزد وی درس اجتهاد نخوانده است. تمامی

این یافته‌ها ما را برآن می‌دارد که در سابقه و ماهیت اندیشه اخباری استرآبادی که در بخش عمده‌ای از ادبیات پژوهشی دست دوم آمده است تردید نماییم و مجموعه مشخصی از عوامل فکری و سیاسی‌ـاجتماعی مؤثر در شکل گیری آن را مطمح نظر قرار دهیم.

استحاله فکری یا ثبات؟

از شروع قرن بیستم به بعد، منابع اصلی و عمده مطالعات مربوط به زندگینامه، حیات و اندیشه محمد امین استرآبادی (۱۰۳۶ق/ ۱۶۲۶-۱۶۲۷ م) قائل براین دیدگاه هستند که استرآبادی پس از نقل مکان به مکه مکرمه به نوعی، از مجتهد بودن به اخباری‌گری تغییر مکتب داد و از سوی میرزا محمد استرآبادی (۱۰۲۸ ق/۱۶۱۹ م) معروف به *صاحب رجال* مکلّف به احیای طریقت اخباریه گردید (استرآبادی، *دانشنامه شاهی*، ص۱۶۸). این دیدگاه بخش مهمی از روایت پذیرفته شده پیرامون استحاله فکری و نگارش اثر اخباری او علیه مجتهدان با عنوان «*الفوائد المدنیة*» را شکل می‌دهد.[1] در عین حال، این دیدگاه در اواخر قرن نوزدهم مطرح گردید

---

۱. روایت «تغییر مکتب» در منابع زندگینامه‌اِی نوشته شده در اواخر قرن نوزدهم و به ویژه پس از چاپ روضات الجنات خوانساری (ج ۱، صص ۱۳۹-۱۲۰) رواج پیدا کرد. همچنین رجوع کنید به آقا بزرگ، طبقات الاعلام الشیعه: القرن

و رواج یافت، چه آنکه تا پیش از آن در مکتوباتی که به قلم شخص استرآبادی تحریر گشته و یا در منابعی که تا قرن شانزدهم و هفدهم نگاشته شده است و یا اظهارات و شروحی که شاگردان او گفته و نوشته‌اند، هیچ اشاره‌ای به این «استحاله فکری و چرخش اندیشگانی» نشده است. افزون بر این، برای ما دقیقا مشخص نیست روش اخباری در اصل چه معنایی نزد میرزا محمد استرآبادی ـ صاحب رجال ـ داشته است (استرآبادی، *دانشنامه شاهی*، ص۱۶۸)، چرا که در هیچ منبعی نیامده است که نوشته‌ها و علایق او متضمن پروژه اخباری گری استرآبادی در «الفوائد المدینة» بوده باشد.[۱] چنانکه در این مقاله نشان خواهیم داد تردید و مقاومت استرآبادی در برابر مجتهدان در زمان اقامتش در ایران، به ویژه در

الحادی عشر، ص۶۵. شماری از علمای عصر جدید نتیجه‌گیری‌های خود را پیرامون اخباری گری بر مبنای همین روایت بنا کرده‌اند. از این میان می‌توان به احسان قیصری، «اخباریان، دائره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۷، ص ۲۹۹۱؛ کُلبِرگ، «ابعاد»، ص ۱۳۳؛ همچنین «ملا محمد امین استرآبادی، دانشنامه ایرانیکا، ج۲، ص۸۴۵؛ گلیو، اسلامِ کتاب نص‌گرا، صص ۳۵-۳۴ اشاره کرد.

۱. درباره میرزا محمد استرآبادی، صاحب الرجال رجوع کنید به: حر عاملی، امل الآمل، ج۲، صص ۸۱، ۲۸۱؛ تفرشی، نقد الرجال، ج ۴، ص۲۷۹؛ ابن معصوم، سلافة العصر، ص۴۹۹؛ افندی، ریاض العلما، ج ۵، ص۱۱۵.

دوران توقفش در شیراز، مقدم بر جانبداری تمام عیار او از اخباری‌گری در ایام حضورش در مکه مکرمه است. به نظر می‌رسد دانش فقهی او نیز نزد نسّابه (در مورد او در ادامه مطالبی خواهد آمد) در شیراز و پیش از عزیمتش به نجف تکوین و تکامل یافته باشد. برخلاف روایت‌های رایج درباره زندگینامه استرآبادی، او پیشتر مجتهد نبوده است که بعدا به اخباری‌گری تغییر مکتب داده باشد. ظاهرا استرآبادی در ایام اقامت در نجف از شاگردی و کسب علم از محضر فقیه برجسته شیخ حسن صاحب معالم (۱۰۱۱ ق/۱۶۰۲ م)، مجتهد و شخصیت مرجع در طبقه‌بندی احادیث و فرزند شهید ثانی (۹۶۵ ق/۱۵۵۸ م) امتناع کرده است. البته او نزد شیخ شمس الدین محمد بن علی عاملی جبعی معروف به صاحب مدارک (۱۰۰۹ ق/۱۶۰۰ م) کسب فیض نموده اما آرزوی خود را «بدل شدن به بخشی از زنجیره راویان احادیث ناب» عنوان کرده است (*اجازات محمد امین استرآبادی*، صص۲۲-۵۲۰). این عوامل می‌تواند به خوبی نشان دهد بیزاری او از طبقه‌بندی و مداقه در احادیث پیشترشکل گرفته بوده است اما احتیاط و تقیه، او را از اعلام آشکار عقایدش در زمان حضور در ایران بازداشته است.

خوانش دقیق منابع مربوط به زندگینامه استرآبادی، بررسی دقیق اجازات وی، و آرائی که در تألیفات خویش ابراز داشته است ما را به این

نتیجه رساند که وی هرگز مجتهد نبوده است و بسیاری از نظراتی که در کتاب *الفوائد المدنیة* مطرح کرده در ایام اقامتش در ایران، به خصوص در شیراز و پیش از عزیمتش به مکه تکوین یافته است. همچنین به نظر نمی‌رسد او در هیچ یک از آثار موجودش، به ویژه در شروح و حاشیه‌هایی که بر من لایحضره الفقیه، اصول کافی، تهذیب الاحکام، و الاستبصار نوشته است منطق اجتهادی، یعنی روش‌های اصولی در استنباط شرعی یا درایه است به کار گرفته باشد. با این حال او بر علم منطق و فقه تسلط کافی داشت که البته بعضی از محققان آن را با اشتغال وی به اجتهاد اشتباه گرفته‌اند. تسلط و خبرگی او در حوزه‌های یاد شده مبنا و بنیان لازم را برای مداقّه و سپس حمله به روش‌های شخصیت‌هایی چون علامه حلّی (۷۶۲ق /۱۳۲۵ م)، شهید ثانی و فرزند او، محقق کرکی (۹۴۰ ق/۱۵۳۴م)، و شیخ بهایی (۱۰۳۰ق/ ۱۶۲۱م) در اختیار او قرار داد. بر این اساس، تنها مجتهدی که استرآبادی نزد او تلمذ کرده، صاحب مدارک، مؤلف مدارک الاحکام في شرح شرایع الاسلام بوده است. صاحب مدارک انتقاداتی را علیه نحوه ارزیابی شهید ثانی در زمینه احادیث مطرح کرده است.[۱]

---

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر پیرامون این مسأله رجوع کنید به رولا جردی، «فقه شیعی». همچنین رجوع کنید به استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۵۹.

چنانکه ذکر خواهد شد، شیخ حسن [صاحب معالم] اجازه نقل حدیث به استرآبادی نداد هر چند *روضات الجنات* و منابع پس از آن خلاف این مطلب را نقل کرده‌اند. حتی تردید جدی وجود دارد که صاحب معالم از اساتید وی بوده باشد.

کلام آخر آنکه دیدگاه‌های رایج پیرامون چرخش ناگهانی استرآبادی به اخباری‌گری را می‌توان در درجه اول ناشی از خوانش نادرست از حمله خوانساری در کتاب *روضات الجنات* به استرآبادی و در درجه دوم غفلت از مقدمه کتاب *الفوائد المدنیة* استرآبادی دانست که در آن به شرح انگیزه‌های خویش از نگارش این کتاب و چگونگی آغاز به نگارش آن پرداخته است (خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۱، صص ۱۳۹-۱۲۰). در عوض اکثر علما و محققان روایت ساخته و پرداخته او را مبنی بر اینکه میرزا محمد وی را مکلف به احیای «روش اخباری‌گری» نموده و او نیز مدتی در مدینه و پیش از عملی ساختن این تکلیف، به تأمل پیرامون آن پرداخته است را پذیرفته‌اند.[1]

---

۱. گلیو در رد سخن کسانی که می‌گویند ممکن است اشاره استرآبادی در دانشنامه شاهی به دستور میرزا محمد استرآبادی مبنی بر احیای روش اخباریان، تلاش برای مشروعیت دادن به نقدهای خود باشد می‌نویسد: «با توجه به اینکه اجازه صاحب الرجال [میرزا محمد] به استرآبادی موجود است و در تعلیقه استرآبادی بر تهذیب الاحکام ذکرشده است می‌توان این ادعا را رد کرد». گلیو، اسلام

ارتباط استرآبادی با میرزا جان شیرازی (۹۹۵ ق/۱۵۸۷-۱۵۸۶ م)

استرآبادی در مورد تحصیلات خود و مکان‌هایی که در آن بوده پیش از اخذ اجازه از صاحب مدارک در نجف به تاریخ جمادی الاول سال ۱۰۰۷ ق/دسامبر ۱۵۵۸ م که مقارن با عنفوان جوانی وی بوده (استرآبادی، *الفوائد المدنية*، ص۵۸)، اطلاعات کمی به دست داده است او صرفا به این بسنده کرده است که در آن ایام در نجف اشرف اقامت داشته است (*اجازات محمد امین استرآبادی*، ص۵۲۰).

استرآبادی یکی از آثار مهم فقهی را در اوان جوانی خود که به احتمال زیاد قبل از بیست سالگی بوده است در شیراز و نزد شاه تقی الدین محمد نسابه شیرازی (۱۰۱۹ ق/۱۶۱۱-۱۶۱۰ م) خوانده است (بنگرید به: استرآبادی، *الفوائد المدنية*، ص ۲۶۵). این اثر فقهی شرح عضد الدین ایجی (۷۵۶ ق/۱۳۵۶ م) بر کتاب مختصر الاصول ابوعمرو بن عمر بن ابی بکر (۶۴۶ ق/۱۲۴۸ م) معروف به ابن حاجب بوده است.[۱] استرآبادی طی چهار سال تحصیلات خود را نزد محمد نسّابه

نص‌گرا، ص۹۵-۹۴. همچنین می‌گوید سلافة العصر نیز ارتباط استرآبادی با میرزا محمد را تأیید می‌کند. همان، ص۹۵. اما باید توجه داشت سخن گلیو خارج از محل نزاع است؛ سخن در این نبود که استرآبادی اجازه‌ای از میرزا محمد دریافت نکرده و یا ارتباطی با او نداشته است. بلکه با پذیرش اصل ارتباطِ استرآبادی با میرزا محمد، این تشکیک مطرح است. (M)

۱. عنوان آن از این قرار است: *منتهى السؤال و الامل في علمي الاصول و الجدل*.

به اتمام رساند اما این امر به احتمال قریب به یقین پیش از عزیمت او به نجف اشرف بوده است. تردیدی نیست که استرآبادی نسّابه را در زمره علمایی که به او اجازه نقل حدیث داده‌اند برنشمرده و لذا اولین کسی که برای او اجازه صادر نموده، صاحب مدارک بوده است.

همچنین استرآبادی در *الفوائد المدنیة* به یکی از مسائل غامض کلامی اشاره کرده که اوائل جوانی خود را به تأمل پیرامون آن پرداخته است. این مسأله کلامی ناظر بر آن دسته از تصدیقات قلبی است که انسان در ارتباط با وحی و مقاصد دین تجربه می‌کند و اینکه آیا این تصدیقات تکوین الهی است یا انسان مختار به تحصیل آنهاست (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص ۴۴۶). این عبارت نشان می‌دهد استرآبادی علم کلام و منطق را در اولین مراحل تحصیل خود فرا گرفته است. اما عبارات استرآبادی در رساله خود با عنوان «*المباحث الثلاثة*»[۱] جای هیچ گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد که او پیش از عزیمت به نجف مدتی در شیراز مشغول به تحصیل علم بوده است، او همچنین از میرزاجان با عنوان «استاذنا المحقق» یاد کرده و در جای دیگر او را با عنوان «استاذنا المحقق م.ن في حاشية التجريد» (استرآبادی، نسخه خطی *المباحث*

---

۱. استرآبادی، «*المباحث الثلاثة*»، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس، برگ ۷الف-۶ب، ۲۱الف-۱۸ب، ۲۴ الف-۲۳ الف.

الثلاثة، برگ ۲۶الف) خطاب می‌کند.[۱،۲] لازم به ذکراست که در این رساله، استرآبادی از هیچ عالم دیگری، چه از میان علمای گذشته و چه علمای هم عصراو، با عنوان «استاذنا» یاد نکرده است.

برخی مسائل کلامی مشابه و استدلالاتی موجود در «المباحث الثلاثة» عیناً در *الفوائد المدنیة* نیز تکرار شده است. در آنجا، استرآبادی آشکارا به جلال الدین دوانی (۹۰۷ ق/۱۵۰۱ م) حمله و «م.ن» را با «میرزا جان شیرازی» جایگزین می‌کند. در عین حال عبارت «استاذنا» در اینجا حذف شده است. در عوض، استرآبادی از میرزاجان با عنوان «مولانا» یا «مولی» یاد می‌کند، درست همان گونه عبدالله یزدی (۹۸۱ ق/۱۵۷۳ م) را خطاب قرار می‌دهد (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۵۱۱).[۳]

---

۱. همان. به تفسیر میرزا جان شیرازی بر *حاشیة المختصر* نیز در صفحه ۳۰ ب اشاره شده است. کتاب «*حاشیه علی التجرید*» او حاشیه‌ای است بر حاشیه قدیمِ دوانی بر تفسیر «قوشچی بر *تجرید الاعتقاد* نصیرالدین طوسی».

۲. استرآبادی در این بخش [المبحث الثاني] از *المباحث الثلاثة* که می‌گوید «استاذنا المحقق م.ن في حاشیة التجرید» عیناً چندین صفحه از حاشیه تجرید میرزا جان را نقل می‌کند. بنگرید به حاشیه میرزا جان بر حاشیه تجرید دوانی، کتابخانه مسجد اعظم، شماره نسخه ۶۵۷، برگ ۱۰۶ر الی ۱۰۷ر. (M)

۳. استرآبادی از عقیده اولیه خود مبنی بر چگونگی ارتباط مخلوق به ابد فاصله می‌گیرد و موضع جدیدی اتخاذ می‌کند. درباره دوانی رجوع کنید به محمدتقی میر، *بزرگان نامی پارس*، ج۲، صص ۵۶۷-۵۶۰.

به سخن دیگر، استرآبادی هرگونه اشاره‌ای به ارتباط قبلی با میرزا جان شیرازی را حذف کرده است (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، صص ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۱۱). بنابراین افزون بر کسب فیض از محضر نسّابه، به نظر می‌رسد استرآبادی نزد میرزا حبیب الله باغنوی معروف به میرزاجان شیرازی، عالم مشهور شافعی مذهب که تسلط و چیرگی در علم کلام، منطق و فقه شهره بوده است نیز تلمذ کرده باشد.[1]

به نظر می‌رسد استرآبادی پیش از عزیمت میرزا جان از شیراز در سال ۹۸۸ ق/۱۵۸۰ م، یعنی حداقل ۴۵ سال پیش از تحریر *الفوائد المدنیة*، نزد او به فراگیری علم پرداخته است. با این حساب استرآبادی به هنگام وفات باید در دهه شصت یا هفتاد زندگی خود به سر می‌برده است[2] و نه در دهه پنجاه زندگی‌اش چنانکه گلِیو

۱. درباره میرزا جان شیرازی رجوع کنید به نفیسی، *تاریخ نظم*، ج ۱، ص۳۸۹؛ حسن بن حسن فسائی، *فارسنامه ناصری*، جلد ۲، ص۹۶۰؛ قمی، *خلاصه التواریخ*، جلد ۲، ص۸۰۸؛ منشی، *عالم آرای عباسی*، جلد ۱، ص۲۴۵.

۲. توضیحی درباره چگونگی بدست آمدن این عدد: اختلاف سال ۹۸۸ با ۱۰۳۶ق که سال وفات استرآبادی است ۴۸ سال می‌باشد و اگر او هنگام تحصیل نزد میرزا جان شیرازی حداقل ۱۵ الی ۲۰ ساله بوده باشد پس قطعا هنگام وفاتش کمتر از حدود ۶۵ سال نداشته است، و البته این در حالی است که تحصیل استرآبادی نزد میرزا جان شیرازی را در همان آخرین سال حضور میرزا جان در شیراز یعنی سال ۹۸۸ق بدانیم وگرنه سن استرآبادی را باز

نتیجه‌گیری کرده است (گلیو، ۲۰۰۷، ص۳۵). میرزا جان شاگرد جمال الدین محمود شیرازی (۹۶۲ ق/۱۵۵۵-۱۵۵۴ م) و او نیز خود شاگرد غیاث الدین دشتکی شیرازی (۹۴۸ ق/۱۵۴۲ م) بوده است (منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، ج ۱، ص ۲۴۶).[1]

در دوران سلطنت شاه اسماعیل دوم (۸۵-۹۸۴ ق/۷۷-۱۵۷۶م)، میرزا جان به دربار او در قزوین ملحق گردید. این زمانی بود که گمان می‌رفت شخص شاه مستقیماً مذهب اهل سنت را حمایت و تشویق می‌کند و اطراف خود را از عالمان اهل سنت پُر کرده است (منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، ج ۱، ص ۲۴۶). فضای منفی که پس از مرگ شاه اسماعیل دوم در مورد میرزا جان شکل گرفت شاید دلیلی باشد بر آنکه منشی گمان کرد دیگر امکان اقامت میرزا جان در ایران وجود ندارد و لذا میرزا باید هر چه زودتر از این کشور بگریزد. همین ممکن است استرآبادی را مجبور به کمرنگ ساختن ارتباط خود با او کرده و سبب شده باشد که در حالیکه در رساله خود نام دیگر علما را به

باید بیشتر از این رقم بدانیم؛ در هر حال نتیجه گیری گلیو بی‌تردید اشتباه است. (M)

۱. در مورد جمال الدین محمود شیرازی، رجوع کنید به پورجوادی، فلسفه در اوایل عصر صفوی در ایران، ص۵۱.

صورت کامل آورده است، نام میرزا جان را غیرمستقیم و با حروف اختصاری «م.ن» به کار برد.[۱]

البته این امر می‌تواند دلیل دیگری نیز داشته باشد؛ در زمان نگارش الفوائد المدنیة، استرآبادی مجتهدین را به فاصله گرفتن و انحراف از مبانی ناب دین به دلیل میزان ارتباطشان با علمای اهل سنت متهم می‌کرد. شاید به همین دلیل هرگونه اشاره به میرزاجان را به عنوان یکی از اساتید خود حذف کرده تا بدین ترتیب خود را کاملا از او جدا ساخته باشد.[۲]

---

۱. با توجه به کارها، سخنان و فتواهای عجیب و صوفیانه‌ای که در حدیقة الشیعة برای میرزا جان شیرازی ذکر شده، ممکن است دلیل مخفی کردن شاگردی استرآبادی نزد او همین مطالب عجیب میرزا جان باشد. سخنانی از قبیل برداشته شدن تکلیف برای کسانی که به حق واصل شده‌اند و جواز انجام تمامی افعال توسط ایشان و برخی سخنان زننده دیگر، مطالبی است که در حدیقة برای میرزا جان ذکر شده است. بنگرید به: *حدیقة الشیعة*، ج۱، ص۴۹۳، و ج۲، ص۷۶۶. (M)

۲. البته استرآبادی در نسخه نهایی *الفوائد المدنیة* به وضوح از میرزا جان با عنوان «مولانا میرزا جان الشیرازي» یاد می‌کند ولی اشاره‌ای به شاگردی نزد او نمی‌کند.

ارتباط استرآبادی با صاحب مدارک

استرآبادی هم در الفوائد المدنیة و هم در «شرح تهذیب الاحکام» عنوان داشته که اولین استاد او صاحب مدارک بوده و اجازه او را نیز ایشان در جمادی الاول سال ۱۰۰۷ ق/دسامبر ۱۵۹۸م در نجف، یعنی دو سال قبل از رحلت، صادر نموده است (استرآبادی، الفوائد المدنیة، صص ۵۹ و ۳۷۹؛ استرآبادی، *نسخه خطی حاشیة تهذیب الاحکام*، برگ۴۱الف). استرآبادی عنوان کرده است که نزد او حدیث و رجال خوانده است.[1] همچنین این اجازه نشان می‌دهد استرآبادی مجاز بوده است هرآنچه صاحب مدارک در حوزه اصول فقه نقل کرده، خوانده یا شنیده است، نقل کند (*اجازات محمد امین استرآبادی*، ص۵۲۱).

مشخص نیست استرآبادی چه مدت در نجف اقامت داشته و یا چه مدت نزد صاحب مدارک به تحصیل پرداخته است. دیدگاه رایجی در منابع موجود پیرامون زندگینامه استرآبادی وجود دارد که قائل است صاحب مدارک حدود دو سال در نجف اشرف اقامت

---

۱. بنگرید به: افندی، *ریاض العلما*، ج ۲، صص ۴۴ و ۳۹۹؛ ج ۵، صص ۷-۳۵؛ دوین استوارت نوشته است که استرآبادی در کربلا نزد صاحب مدارک تحصیل کرده است اما به نظر می‌رسد این نظر نادرست باشد. رجوع کنید به استوارت، «*تکوین*»، ص۱۷۰.

داشته و با این حساب ارتباط استرآبادی با وی باید لاجرم به همین ایام محدود بوده باشد.[۱] این در حالی است که چنین دیدگاهی حتما خطاست. صاحب مدارک بخش قابل توجهی از عمر خود را در نجف سپری نمود. او اندکی پس از رحلت علی بن الحسین الصائغ العاملی الجزینی در سال ۹۸۰ ق/۳-۱۵۷۲ م در صدّیق[۲] که برای او و عمویش شیخ حسن کسوت استادی داشت (حر عاملی، *امل الآمل*، ج۱، ص۱۱۹)،[۳] همراه با عموی خود از جبل عامل به نجف عزیمت نمود. در نقل‌ها معمولا اینگونه آمده که صاحب مدارک و شیخ حسن در حلقه‌های درس و بحث یکسانی در جبل عامل و عراق شرکت می‌کردند (رجوع کنید به: موسوی عاملی، *مدارک الاحکام*، جلد۱، ص۳۰). سید حسن صدر در *تکملة أمل الآمل* اشاره کرده که دستخط شیخ

---

۱. مهم‌ترین و جامع‌ترینِ این منابع کتاب «*اعیان الشیعة*»، ج ۱۰، ص ۶ است. این اثر مبتنی بر ادبیات زندگینامه‌ای است که در آثاری چون *تنقیح المقال* مامقانی، *نقد الرجالِ* تفرشی، و حدائق المقربینِ خاتون آبادی آمده است. شهرستانی در مقدمه‌ای که بر کتاب *مدارک الاحکامِ* موسوی عاملی، ج ۱، ص۳۰ نوشته، به این آثار استناد کرده است.

۲. صدّیق نام روستایی است در جبل عامل در منطقه تبنین.

۳. ظاهرا شیخ حسن در شعری به مدح او پرداخته است. رجوع کنید به مقدمه مصحح بر کتاب *مدارک الاحکامِ* موسوی عاملی، ج ۱، ص۳۰.

حسن را بر کتاب *الجمهرة*[1] دیده است و این دستخط حاکی از آن بوده که وی اندکی پیش از رمضان سال ۹۸۳ ق/دسامبر ۱۵۷۵ م در نجف بوده است (سید حسن صدر، *تکملة امل الآمل*، ج ۱، ص ۹۶). اگر این روایت دقیق باشد، بنابراین شیخ حسن باید اجازه نامه مختصر خود را در سال ۹۸۴ ق/۷ - ۱۵۷۶ م، در نجف از علی بن ابی حسن موسوی عاملی، پدر صاحب مدارک گرفته باشد. ایشان از شاگردان شهید ثانی بوده و احتمالا قبل از شیخ حسن جبل عامل را ترک گفته است (حر عاملی، *امل الآمل*، ج ۱، ص ۵۸ و ۱۱۷). شیخ حسن و صاحب مدارک همراه با یکدیگر و به منظور تحصیل علوم دینی نزد مقدس اردبیلی (۹۹۳ ق/۶-۱۵۸۵ م) وارد شهر نجف شدند. منابع متعدد مرتبط با زندگینامه صاحب مدارک تصریح داشته‌اند که او و شیخ حسن به مقدس اردبیلی اعلام کرده‌اند امکان اقامت طولانی مدت را در نجف ندارند و باید به جبل عامل بازگردند.[2] شواهد متعدد حاکی از آن است

---

۱. *جمهرة اللغة*.

۲. رجوع کنید به *اعیان الشیعة*، ج ۱۰، ص ۶؛ *منتقی الجمان*، ص ۱۳. غفاری به بازگویی این دیدگاه پرداخته است که اقامت صاحب مدارک و شیخ حسن در عراق کوتاه مدت بوده است و سپس اضافه می‌کند که «برخی گفته‌اند» این دو مدت کوتاهی پس از شهادت شهید ثانی به نجف آمدند. در عین حال این امر نامحتمل است چرا که شیخ حسن هنگام فوت پدرش حدودا هفت

که این دو عالم اهل جبل عامل پس از تکمیل تحصیلات خود نزد مقدس اردبیلی هرگز به موطن خویش بازنگشتند، بلکه به کربلا رفتند و سپس مجدداً به نجف بازگشتند. به نظر می‌رسد صاحب مدارک دو سال آخر عمر خویش را در جبع گذارنده است (موسوی عاملی، *مدارک الاحکام*، ج ۱، ص۳۲). اگر وی حدود سال ۹۸۳ق /۱۵۷۵ م وارد عراق شده باشد، بنابراین نباید کمتر از بیست و چهار سال در آنجا زندگی کرده باشد.[۱] هم او و هم شیخ حسن جریانات علمی متمایزی را در زمینه علوم دینی ترویج می کردند که مبتنی بر روش‌های مقدس اردبیلی و شهید ثانی در زمینه استنباط فقهی و نوع برخورد با احادیث و به نوعی باز تدوین آن روش‌ها بود. طبعاً استرآبادی در صورت تمایل زمان معتنابهی جهت تحصیل نزد هریک از این دو عالم داشته است.

سال بیشتر نداشته است و ما می‌دانیم که او پیش از ترک عراق، چنانکه پیشتر عنوان کردیم، در جبل عامل نزد علی الجزینی درس خوانده است.

۱. به نظر می‌رسد علی بن محمد الحر العاملی المشغری، پدربزرگ شیخ حر عاملی، نزد هردوی ایشان در نجف تحصیل کرده است. رجوع کنید به حر عاملی، *امل الآمل*، ج ۱، ص۱۲۹. همچنین می‌دانیم که صاحب مدارک «*حاشیة علی الفیة الشهید*» را در ۲۴ صفر ۹۹۷ ق/۱۱ ژانویه ۱۵۸۹ در کربلا به پایان رسانده است، یعنی حدود چهار سال پس از رحلت استاد خویش مقدس اردبیلی. رجوع کنید به موسوی عاملی، *مدارک الاحکام*، ج ۱، ص۳۲.

اجازه صاحب مدارک به استرآبادی مبین مقصودی است که او از تحصیل در محضر ایشان داشت و نیز بیانگر مباحث و متون اصلی‌ای که ظاهراً نزد صاحب مدارک تلمذ کرده است. استرآبادی امید داشت بخشی از زنجیره راویان احادیث ناب باشد که از اهل بیت پیامبر و مهبط وحی سرچشمه گرفته است (*اجازات محمد امین استرآبادی*، ص۲۲-۵۲۰). در واقع او قصد داشت این علم را از سر تقوی و ارادت به ائمه اطهارعلیهم‌السلام دنبال نماید. همچنین او درخواست کرده بود اجازه نقل کلیه آثار استاد خود صاحب مدارک که نزد او نخوانده یا تلمذ نکرده بود یا به عبارت بهتر مرویّات، کلیه آثاری که نزد معلمان خویش خوانده بود (مقروئات)، و آنچه از ایشان شنیده بود (مسموعات) را داشته باشد. صاحب مدارک در پاسخ به درخواست استرآبادی استخاره نمود و اجازه‌ای که خواسته بود را به او داد؛ یعنی اجازه روایت همه آنچه را که صاحب مدارک، خود از اساتید خویش اجازه روایتش را یافته بود. این اجازه شامل دانش او از علوم معقول، علوم منقول، و اصول فقه از طریق چندین سلسله نقل حدیث و علوم که در اجازه آمده و علامه حلی به علمای بنی زهره داده بود، و نیز اجازات شهید اول بود. صاحب مدارک یکی از این سلسله‌های نقل حدیث و علوم را ذکر کرده که می‌تواند به چهار کتاب حدیثی مرجع یعنی الکافی، من

لا یحضره الفقیه، التهذیب و الاستبصار برسد (*اجازات محمد امین استرآبادی*، ص۵۲۱). او چهار کتاب شیخ صدوق یعنی علل الشرایع، معانی الاخبار، ثواب الاعمال، و کمال الدین را نیز به چهار کتاب حدیثی پیش گفته اضافه کرده است (*اجازات محمد امین استرآبادی*، ص۵۲۲). معلوم است که استرآبادی اشتیاق داشته است اجازات نافذی در زمینه نقل حدیث بگیرد که به اولین تألیفات در زمینه حدیث، اصول دین، و فقه برگردد. صاحب مدارک در این اجازه سلسله علمایی که از آنان تمامی این آثار را نقل کرده را فهرست کرده است (*اجازات محمد امین استرآبادی*، ص۵۲۱). وی در بخش آخر این اجازه ضمن توصیه خود و شاگردش استرآبادی به رعایت احتیاط به واسطه تقوا و بندگی خدا، مجددا تکرار کرده است که اجازه نقل تحشیه‌ها و مجموعه‌هایی که به رشته تحریر درآورده است را نیز به استرآبادی داده است (*اجازات محمد امین استرآبادی*، ص۵۲۱). در این اجازه نیامده است که او زمانی را از طریق بحث و تحقیق و نظر و تدقیق صرف مطالعه متون خاصی کرده است؛ عباراتی که او درباره روش مطالعه خود نزد نسابه در شیراز به کار برده است (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۲۶۵). در این اجازه عبارتی دال بر اینکه او آثار مزبور را نزد استاد خویش خوانده، نیامده است. بنابراین بعید است استرآبادی

مدت زمان زیادی را به تحصیل نزد صاحب مدارک گذرانده باشد. همچنین در اجازه مذکور اشاره‌ای به علاقه‌ای از جانب استرآبادی به حوزه‌های مرتبط اجتهاد که معمولا از آن با عنوان «داخل في الاجتهاد» یاد می‌شود، یعنی خبرگی در حوزه‌هایی چون منطق، کلام، فقه، تفسیر که صاحب مدارک و شیخ حسن مخصوصا از مقدس اردبیلی طلب کرده بودند، نشده است. به سخن دیگر این اجازه به خودی خود حاکی از مجتهد شدن استرآبادی یا نیّت او برای تعلیم و آموزش دیدن همچون یک مجتهد نیست؛[1] اجازه مذکور صرفا بیانگر آن است که استرآبادی صلاحیت نقل علم استاد خویش در زمینه حدیث و فقه را داشته و با مباحثات طرح شده میان فقهای اصولی آشنا شده بوده است. ظاهرا استرآبادی حاشیه‌ای بر فصل طهارت از کتاب مدارک الاحکام نوشته است (بحرانی، *لؤلؤة البحرین*، ص۱۱۴).

---

۱. چنانکه گذشت گلیو این اجازه را اجازه اجتهاد می‌داند (اسلام نص‌گرا، ص۹۲)، اما چنانکه از متن اجازه صاحب مدارک پیداست مراد اجازه روایت است؛ «..وأجزت له أن يروي عنّي جميع ما يجوز لي روايته من معقول ومنقول واصول.» شرح تهذيب الأحكام، کتابخانه مرعشی، نسخه ۴۶۰۴/۲، گ۵۶ (M)

جدایی استرآبادی از صاحب معالم

شیخ حسن صاحب معالم در دو مورد صاحب شهرت بود: دقت در ویرایش و کسب اطمینان از صحت آثار حدیثی و فقهی خود، و ابداع ویژگی‌های جدید در طبقه‌بندی حدیث که در اثر مهم او با عنوان «منتقی الجمان في احادیث الصحاح و الحسان» نمایان است. محمد باقر خوانساری (۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م) عنوان کرده که استرآبادی نزد او درس خوانده و از او اجازه گرفته است (رجوع کنید به: خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۱، ص ۱۲۰. استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص ۱۳). ایشان همچنین گفته است که دو اجازه کتبی که یکی از جانب شیخ حسن و دیگری توسط صاحب مدارک برای استرآبادی نوشته شده بوده را دیده است (خوانساری، *روضات الجنات*، ج۱، ص۱۲۰. مقدمه *الفوائد المدنیة*، ص۱۳).[1] من نیز خود قبلا به این اطلاعات تکیه می‌کردم اما اکنون به نتیجه دیگری رسیده‌ام. درباره ارتباط استرآبادی با شیخ حسن تردید وجود دارد و دیدگاهی که قائل است او از شیخ حسن اجازه دریافت کرده تا حدود زیادی بی پایه و اساس است.

---

۱. برخلاف خوانساری، افندی و یوسف بحرانی فقط از صاحب مدارک به عنوان استادی که به او اجازه داده است، نام برده‌اند. رجوع کنید به: افندی، *ریاض العلما*، ج۵، ص۳۵؛ بحرانی، *لؤلؤة البحرین*، ص ۱۱۳.

استرآبادی در *الفوائد المدنیة* تنها سه استاد را به رسمیت شناخته است که عبارتند از: نسّابه (*الفوائد المدنیة*، ص۲۶۵)، صاحب مدارک، و میرزا محمد (همان، ص۶۰-۵۸). او همچنین اشاره کرده که از صاحب مدارک و میرزا محمد اجازه دریافت کرده است (همچنین رجوع کنید به: اجازات محمد امین استرآبادی، ص ۵۲۵-۵۱۹). در کتاب «حاشیه الاستبصار» اجازه‌ای که استرآبادی نیز آن را در ذی الحجة سال ۱۰۲۱ قمری مصادف با فوریه ۱۶۱۳ به شاگردش احمد بن عبدالسلام بن ناصر بن حسن البحرانی اعطا کرده آمده است. در این اجازه نیز استرآبادی بار دیگری به دو اجازه نقل حدیث که از میرزا محمد و صاحب مدارک دریافت کرده، اشاره نموده است (استرآبادی، *حاشیه استبصار*، ص۳۸).

استرآبادی در *الفوائد المدنیة* از صاحب مدارک با عنوان «استاذ» و «سید» خود یاد کرده است، اما هر جا به شیخ حسن رسیده اشاره به تلمذ نزد او ننموده و از او با عناوینی چون «عالِم فاضل»، «شیخ حسن» و یا «صاحب المنتقی» نام برده است (*الفوائد المدنیة*، صص۱۳۴، ۱۳۲، ۱۲۷، ۱۱۷). در کتاب *حاشیه بر من لا یحضره الفقیه* نیز استرآبادی او را با عناوینی چون «صاحب المنتقی» و «شیخ حسن» خطاب قرار داده است (استرآبادی، *حاشیة من لا یحضره الفقیه*، صص ۴۶۹،

۴۷۲، ۴۹۵، ۵۰۸) و در کتاب *حاشیه بر الاستبصار* نیز از او با عنوان «من جملة المتاخرین من أصحابنا» یاد کرده است (استرآبادی، *حاشیه استبصار*، ص۴۸). علی فاضلی بر حسب مطالعه بخشی از *الفوائد المدنیة* چنین برداشت کرده که استرآبادی از شیخ حسن به عنوان یکی از اساتید خویش یا «شیخنا» یاد کرده است؛[1] در حالی که این برداشت دقیق نیست؛ بلکه آن در حقیقت حسین بن الحسن بن یونس الظهیری العاملی العیناثی (حر عاملی، *امل الآمل*، ج۱، ص۷۰)، مؤلف کتاب *«المسائل الظاهریة»* است که مجموعه سؤالاتش از استرآبادی که همراه با *الفوائد المدنیة* منتشر شده بود، چنین اشاراتی داشته است. حسین ظهیری[2] دوباره به شیخ حسن اشاره و او را با

---

۱. این ارجاعی است به استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۵۶۴. علی فاضلی می‌نویسد: "وصفه في الفوائد المدنيّة (ص ۲۸۳ ط الحجري) بـ«مولانا وشيخنا العلّامة والحبر المحقّق الفهّامة، الشيخ جمال الدين أبومنصور الحسن ابن العالم الربّاني الشهيد الثاني قدس الله سرّهما». وقال أيضاً في (ص ۲۹۳ ط الحجري): شيخنا مولانا الشيخ جمال الدين أبو منصور ابن الشهيد الثاني رضى الله عنه". الحاشية على أصول الكافي (استر آبادی)، ص۱۷
اما این دو، کلام حسین ظهیری است نه استرآبادی؛ در ابتدا ظهیری سؤالات خود را مطرح می‌کند و بعد استرآبادی پس از پایان پرسش‌های او پاسخ‌های خود را درج می‌کند، و این دو جمله از همان بخش سؤالات ظهیری است. (M)

۲. درباره حسین الظهیری رجوع کنید به حر عاملی، *امل الآمل*، ج۱، ص۱۴۱.

عبارت «شیخنا مولانا الشیخ جمال الدین ابومنصور بن الشهید الثانی» و در جای دیگر با عنوان «مولانا و شیخنا» توصیف کرده است (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۵۶۴). در عین حال، فاضلی بار دیگر و در ارتباط با کتاب شرح التهذیب استرآبادی عنوان می‌دارد که وی از شیخ حسن با عنوان «شیخنا الفاضل» یاد کرده است و بنابراین به زعم فاضلی این امر ثابت می‌کند استرآبادی نزد شیخ حسن تحصیل کرده است (استرآبادی، *حاشیة الکافي*، ص۲۲۹). اما این نیز خطاست زیرا این نسخه خاص نمایانگر «مداخله» گردآورنده آن در متن است چرا که او از طرف استرآبادی چنین نقلی را روایت کرده است. من مداخلات مشابهی را در یک نسخه خطی دیدم که «فوائد منقوله»ی ذکرشده در حاشیه نسخه‌ای از تهذیب الحدیث که متعلق به استرآبادی بوده است را گرد هم آورده است.[۱] برای مثال در یک جا ارجاعی داده است به «شیخنا البهائي» در حالی که ما می‌دانیم شیخ بهایی استاد استرآبادی نبوده و خود استرآبادی بارها در دیگر آثار خود از او با عنوان «المعاصر» یاد کرده است. مهم‌تر از این، در همین اثر به دفعات از شیخ حسن صرفا با عنوان «شیخ حسن» یاد شده است و همین امر حاکی از

---

۱. استرآبادی، *حاشیه علی تهذیب الاحکام*، نسخه خطی کتابخانه مرکز احیاء میراث اسلامی به شماره ۲۷۵۰/۳.

اختلاف میان آن چیزی است که استرآبادی نگاشته و آنچه گردآورنده اثرمذکور در قالب کلمات خود نقل کرده است (همان، ص۱۱۲).[۱]

در عین حال، من به نسخه کامل و دقیق شرح التهذیب استرآبادی که در شرایط عالی قرار داشت مراجعه کردم و در آن هیچ اشاره‌ای به شیخ حسن با عنوان «شیخنا» نیافتم. در حقیقت استرآبادی به کرات از او با عناوینی چون «الفاضل المحقق» یا صاحب المنتقی و صاحب المعالم یاد کرده است (همان، صص ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹). استرآبادی حداقل در دو جا صراحتاً از صاحب مدارک و میرزا محمد به عنوان اساتید خود نام برده است اما در مورد شیخ حسن چنین نکرده است آن هم وقتی که چند خط بعد به او اشاره کرده است. در جای دیگری استرآبادی از صاحب مدارک با عنوان «نخستین استاد من در زمینه حدیث و رجال» یاد کرده است (استرآبادی، *حاشیة تهذیب الاحکام*، ص۴۱۶ الف) و چند خط بعد چنین نوشته است: «شیخنا... آخرین استاد من در زمینه فقه، حدیث، و رجال میرزا محمد استرآبادی». مجدد در همان

---

۱. همچنین نقل قول‌های غیرمستقیمی از برخی علما که به اساتید خود اشاره کرده‌اند، وجود دارد؛ علمایی همچون شیخ الطائفه (۴۶۰ ق/۸-۱۰۶۷م) که استاد خود شیخ مفید (۴۱۳ ق/۱۰۲۲ م) اشاره کرده است.

فصل از کتاب، او از شیخ حسن با عنوان «صاحب المنتقی» یاد کرده است و هیچ اشاره‌ای به اینکه او استادش بوده نمی‌نماید. شاید تعیین کننده‌ترین سندی که نشان می‌دهد شیخ حسن استاد او نبوده عبارتی است که اشاره می‌کند به «کلام عالم متقی شیخ حسن صاحب المنتقی، و کلام استادم ("شیخی") صاحب المدارک، سیّد صاحب نام و مجهز به دانشی بی نظیر و معتبر» (همان، ص۸۹ ب)؛ بدیهی است اگر هر دوی ایشان استاد استرآبادی می‌بودند نباید آنچنان که در جمله فوق آمده، تمایزی میان آن دو قائل می‌شد.

مخلص کلام آنکه هیچ سندی مبنی بر اینکه شیخ حسن تعلیم استرآبادی را بر عهده داشته یا به او اجازه داده است، وجود ندارد. با توجه به نقش حیاتی که شیخ حسن در تدوین طبقه‌بندی حدیث ایفا نموده و آثار او تا به امروز مورد مطالعه علمای اصولی بوده است، مسأله یاد شده شایان توجه است. احتمالا خوانساری شیخ حسن را با فرزند او فخرالدین ابو جعفر محمد بن حسن بن شهید ثانی (۱۰۳۰ ق/۱-۱۶۲۰م) مشهور به «ابوالفقیهین و الزّین» اشتباه گرفته است.[۱] فخرالدین محمد

---

۱. محمد، علم لغت، تفسیر قرآن، و فقه را نزد شماری از علمای اهل سنت در شام تحصیل نمود و همواره روابط دوستانه خود را با ایشان حفظ کرد. او به مکه سفر کرد و حدود ۵ سال در آنجا ماند و در این مدت رابطه نزدیکی با میرزا

در حلقه درس میرزا محمد همدرس استرآبادی بوده و به احتمال قوی به استرآبادی اجازه داده است هر آنچه او اجازه نقل از پدرش داشته است را نقل نماید (استرآبادی، *حاشیة الکافي*، ص۲۳۱).[۱] از سوی دیگر به نظر می‌رسد زین الدین (۱۰۶۴ق/۱۶۵۴م)، فرزند محمد، از استرآبادی اجازه دریافت کرده باشد (حر عاملی، *امل الآمل*، ج ۱، ص۹۳؛ تنکابنی، قصص العلما، ص۳۳۴؛ استرآبادی، *حاشیة الکافي*، ص ۳-۲۳۱).

به نظر می‌رسد تصور کلبرگ و گلیو مبنی بر اینکه استرآبادی «از مجتهد به اخباری تغییر مکتب داده است» صرفاً مبتنی بر همین شرح زندگینامه‌ای باشد که خوانساری در *روضات الجنات* بدست داده است (نیومن، ۲۰۰۹، ص۱۶۸). او از حدود و مرزهای ژانر طبقات‌نویسی به انحاء نامعمولی عبور کرد. او از حاشیه فضای مداخل شرح حال نامه‌ای، برای به رخ کشیدن دانش فقهی خود و ذکر

محمد برقرار ساخت. به نظر می‌رسد وی میرزا محمد را در ویرایش کتاب «الرجال الکبیر» و سازماندهی فصول و مداخل آن یاری کرده است. در این باره رجوع کنید به *الدرر المنثور*، ج ۲، صص ۲۱۱-۲۰۹؛ خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۷، ص۳۸.

۱. محمد، فرزند شیخ حسن در اثر خود با عنوان *استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار*، چند شرح نوشته شده به قلم میرزا محمد استرآبادی را گردآوری و بازتولید کرده است. رجوع کنید به *حاشیة الاستبصار*، میراث حدیثی شیعه، ص۳۵.

سیاهه دیدگاه‌های اخباریون و حمله به آنها استفاده می‌کرد. می‌دانیم که خوانساری به تحصیل فقه پرداخته و کتابی با عنوان «أحسن العطیة في شرح الالفیة» نگاشته است که شامل فصلی مفصل در باب فقه است (خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۱، و، ز، هـ؛ آقا بزرگ، *الذریعة*، ج ۱، ص ۲۸۷؛ ج ۹، ص ۵۷۵).[1] شیخ عباس قمی در کتاب *الفوائد الرضویة* به دلیل انحراف خوانساری از سیره تذکره نویسان ممتاز و نمونه همچون حر عاملی که در برخورد با آثار و شرح زندگی اخباریون و مجتهدان تبعیض قائل نمی‌شد، به انتقاد از او پرداخته است (شیخ عباس قمی، *الفوائد الرضویة*، ص ۵۰-۶۴۸).[2] خوانساری به غیر از لحن تهاجمی، آنجا که اصرار دارد استرآبادی مدیون دو مجتهد، یعنی صاحب مدارک و شیخ حسن است و «سیره» این دو «استاد معظم» را دنبال نموده (خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۱، ص ۱۲۰) گرفتار اغراق

---

۱. به گفته اندرو نیومن، شماری از مداخل در روضات الجنات انعکاس دهنده احساسات ضد اخباری است اما به نظر می‌رسد بیانگر دیدگاه‌های علما در دوران قاجار باشد. در این زمینه، رجوع کنید به نیومن، *احساسات ضداخباری*، ص ۱۶۲.

۲. تنکابنی و محسن امین هر دو به اختصار به استرآبادی و حمله او به علمای اصولی اشاره کرده‌اند. رجوع کنید به تنکابنی، *قصص العلماء*، ص ۳۴۴؛ *اعیان الشیعة*، ج ۹، ص ۱۳۷.

گشته است، چه آنکه تنها «صاحب مدارک» استاد استرآبادی بوده است. در عین حال این جمله خوانساری که استرآبادی «از متقدمین حلقه اهل اجتهاد» بود را نمی‌توان به مجتهد بودن او تعبیر کرد، چنانکه کلبرگ و سپس گلیو فرض کرده‌اند. درس خواندن همراه با مجتهدان و یا مطالعات مباحث مرتبط با اجتهاد از کسی مجتهد نمی‌سازد، چه آنکه مجتهد بودن متکی بر قابلیت استخراج احکام با استفاده از مبانی خاص خود است که فراتر از ادله متنی است که مستقیما از حدیث و قرآن برگرفته شده باشد.

هیچ سند و شاهدی مبتنی بر اینکه استرآبادی آثاری در زمینه درایه یا استباطِ اجتهادیِ احکام شرعی نوشته باشد، وجود ندارد.[۱] از جمله آثار استرآبادی که نسخه آن در حال حاضر موجود نیست حاشیه او بر مدارک الاحکام ـ که حول فصلی در باب طهارت است ـ می‌باشد. بسیار بعید است این حاشیه به تنهایی حامل مواضع اصولی باشد خاصه آنکه شیخ یوسف بحرانی، عالم اخباری که آن نسخه را دیده و به خوبی از جدل های اصولی ـ اخباری آگاه بوده است، هیچ اشاره‌ای

---

۱. استرآبادی اثری در زمینه فقه تدوین نکرده است و این امر در پاسخ او به پرسشی از جانب حسین ظهیری منعکس شده است. رجوع کنید به استرآبادی، *الفوائد المدنية*، ص ۵۶۸.

به مؤلفه های اصولی در آن نکرده است. برعکس، بحرانی در تأیید این حاشیه سخن گفته و آن را بازتاب «فضل، دقت و تبیینات مناسب» استرآبادی دانسته است (بحرانی، *لؤلؤة البحرین*، ص۱۱۴).

به نظر می‌رسد استرآبادی از تحصیل نزد شیخ حسن، صاحب اثری مرجع در زمینه طبقه‌بندی حدیث که نقطه عطفی در اندیشه‌ورزی اصولی بوده است، امتناع کرده است. این مسأله بسیار شایان توجه است چرا که شیخ حسن بیش از دو دهه از عمر خویش را در عراق سپری کرده و از صاحب مدارک جداناپذیر بوده است. استرآبادی تحصیل اجتهاد یا درایه نزد صاحب مدارک را نیز دنبال نکرده است. بلکه او علاقه‌مند به زنجیره‌های معتبر نقل حدیثِ صاحب مدارک بود و امید داشت اجازه روایت همه آنچه وی در زمینه حدیث و فقه می‌دانست را کسب نماید. همه این موارد و عبارتی که استرآبادی به حسین الظهیری گفته و در بخش ذیل راجع به آن بحث خواهیم کرد ما را بدین باور می‌رساند که استرآبادی زمانی که هنوز در ایران بود مشخصا مقاومت خود را در برابر مجتهدان و مکتب اصولی ابراز کرده بود اما سعی داشته آن را مکتوم بدارد.

مکه نه، شیراز: شکل‌گیری اندیشه استرآبادی

اطلاعی از اینکه استرآبادی بلافاصله پس از کسب اجازه از صاحب مدارک نجف را به مقصد شیراز ترک گفته است یا خیر در دسترس نیست. او در «المباحث الثلاثة» اشاره نموده است که پیش از نگارش این رساله سفر کرده، اما معین نکرده کجا و چه زمانی بوده است. می‌دانیم که چهار سال در شیراز نزد نسّابه، شاگرد فتح الله شیرازی (۹۹۸ ق/ ۱۵۸۹ م) که بومی شیراز و از علمای مشهور فلسفه و حکمت بوده[1]، درس خوانده است (استرآبادی، *الفوائد المدنية*، ص۲۶۵؛ ابن معصوم، *سلافة العصر*، ص۴۹۸؛ حرعاملی، *امل الآمل*، ص۳۰۹).

استرآبادی نزد نسّابه آموزش‌های جامع و دقیقی در زمینه فقه، کلام، و منطق دید (استرآبادی، *الفوائد المدنية*، ص۲۶۵)؛ بدیهی است دانش و تخصصی که استرآبادی در این زمینه‌ها کسب کرده است، حتی اگر اجازه نیز دریافت نکرده باشد، قابل توجه به نظر می‌رسد. هر اجازه‌ای به خودی خود حاکی از عمق یا اهمیت برنامه درسی یا عمق آموزشی که شاگرد نزد استاد خویش دیده است، نیست. شوق و شور و علاقه استرآبادی نسبت به نسّابه در کتاب *الفوائد المدنية* او نمایان

---

۱. بنگرید به: استرآبادی، *الفوائد المدنية*، ص۲۶۵؛ والی اصفهانی، *خلد برين*، ص۴۱۲؛ خاتون آبادی، *وقايع السنين*، ص۴۸۹.

است[۱] و چنین سطح از تمجید و علاقه‌ای را افزون بر نسّابه، فقط نسبت به میرزا محمد استرآبادی ابراز داشته است. افزون بر اهمیت نسّابه در آموزش‌هایی که استرآبادی در زمینه فقه و کلام دیده است، سنت‌های علمی شیراز و محیط فکری آن نیز نقشی حیاتی در شکل‌دهی به اندیشه استرآبادی ایفا نمود. همچنین باید توجه داشت که علمای نامداری چون مقدس اردبیلی و ملاعبدالله یزدی که ساکن نجف بود، محصول محیط فکری شیراز بوده‌اند. در مقاله‌ای با عنوان «فقه شیعی، مکتب اهل سنت» درباره اهمیت شیراز در زمینه روندهای نوین دانش و پژوهش حدیثی اشاره و پیرامون مخالفت تعدادی از علما و متکلمین شیراز با مجتهدان، به ویژه محقق کرکی بحث کرده‌ام.[۲]

استرآبادی نه در مکّه بلکه در شیراز بود که رویکرد تجدیدنظرطلبانه تدافعی را در قبال مسائل محوری علم کلام به مثابه روشی برای استخراج موضع معیار شیعه اثنی عشری در این زمینه، پی گرفت (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۴۸).[۳] در آن زمان در شیراز بدبینی او

---

۱. او درباره نسّابه می‌نویسد: «سیدنا الأجل العلامة الأوحد صاحب الکرامات والمنامات قدرس سره». استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۹۱.

۲. ابی صعب، *فقه شیعه*، ۱۱-۱۰؛ رولا جردی ابی صعب، «کرکی»، *دانشنامه ایرانیکا*، ج ۱۵، صص ۴۷-۵۴۴.

۳. به نظر می‌رسد این امر موازی با دیدگاه‌های او در زمینه فقه باشد.

پیرامون عقل گرایی اجتهادی رو به فزونی بود، چرا که او به شاگرد خود حسین ظهیری می گوید شماری از علما در ایران ناچارند از ترس فقهای قدرتمند، یعنی مجتهدان، عقاید خود را مکتوم دارند (استرآبادی، *الفوائد المدنية*، ص۵۷۳).[۱] او در ادامه افزوده است که رعایت تقیه در «سرزمین عجمان» ضروری است.[۲] به نظر می رسد آنچه در مکّه عیان گشت ابراز کامل بی علاقگی استرآبادی به عقل گرایی اجتهادی بود که از زمان حضور او در شیراز نشأت گرفته و با نقد او بر روش شناسی شهید ثانی آغاز گشته بود. در غیر این صورت، بیان اینکه در زمان حضورش در ایران در قبال مجتهدان صاحب نفوذ تقیه می کرده است، بی معنی خواهد بود.

---

۱. ظهیری از استرآبادی می پرسد با توجه به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، بر مؤمنین واجب است به کشوری بروند که در آن نماز جمعه اقامه می گردد یا خیر. او پاسخ می دهد چنانچه فرد امکان انجام چنین کاری را داشته باشد باید چنین کند اما در حال حاضر چنین کشوری وجود ندارد زیرا علمای مجتهد در ایران به دلیل علم عاریه‌ای شان در زمینه حدیث، به شدت میان خودشان در زمینه چنین مسائلی (همچون نماز جمعه) درگیری دارند. او اضافه می کند که «چنین کشوری فی الحال وجود ندارد، زیرا حتی در فارس به دلیل میزان قدرت سیاسی فقهایی که دانش عمیقی در زمینه حدیث ندارند، تقیه واجب است.

۲. برای کسب اطلاعات بیشتر راجع به این مسأله رجوع کنید به رولا جردی ابی صعب، «*کرکی*»، *دانشنامه ایرانیکا*، ج ۱۵، صص ۵۴۷-۵۴۴؛ همچنین ابی صعب، «*فقه شیعه*»، صص ۱۳-۱۰.

وی همچنین اشاره کرده است که بیست سال پیش از نگارش *الفوائد المدنیة* و هنگامی که هنوز در شیراز اقامت داشته است، «نشانه‌هایی» از نقش محتمل خویش در ترویج اصالت احادیث ائمه و هشدار به مؤمنان در قبال راه ناصوابی که مجتهدان در پیش گرفته‌اند، دریافت کرده است. ظاهرا هنگامی که او در شیراز اقامت داشته است، مردی سلیم النفس به او مراجعه و آنچه در خواب دیده بوده را برای او تعریف کرده است. استرآبادی نوشته است که امام هشتم، حافظ و ولی نعمت ایرانیان که درود و سلام خدا بر او و اجداد و فرزندان پاک او باد، با دستخط مبارک خویش کاغذی را به آن مرد متقی داده و او را امر فرموده که کاغذ را به استرآبادی برساند و به او بگوید: «در حفظ این کاغذ بکوش که تو را مایه خیر و برکت خواهد بود». همچنین آن مرد را فرمود که به وی بگوید: «مسأله دیگری نیز هست که ان شاء الله در مکه، شهر منور که خدا بر عزت و کرامتش بیفزاید، تو را از آن مطلع خواهیم کرد؛ یعنی پس از آنکه در آن شهر مکرم رحل اقامت افکنی» (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۵۳۵).[1]

---

۱. استرآبادی خود را دارای رسالتی در احیای معارف اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند که این رسالت در خواب و مکاشفات به او ابلاغ شده است. استناد به خواب و مکاشفه و رؤیا در الفوائد المدنیة و دانشنامه شاهی به میزان قابل توجهی تکرار شده است. (M)

اینکه این ماجرا داستان است یا حقیقت دارد، در اصل ارتباط تمایلات اخباری استرآبادی با شیراز و نه حجاز، تغییری ایجاد نمی‌کند. به نظر می‌رسد عزیمت استرآبادی به مکّه با انگیزه تحقق بخشیدن به آرزویش برای تحصیل نزد صاحب رجال انجام گرفته باشد. استرآبادی پیش از هجرت به مکه به خوبی از شهرت صاحب رجال به عنوان عالمی برجسته در زمینه رجال، حدیث و تفسیر آگاه بود، خاصه آنکه نگارش جلد سوم و پایانی کتاب میرزا محمد با عنوان «منهج المقال في تحقيق الرجال» در نجف و در ماه صفر سال ۹۸۶ق مصادف با آوریل یا می ۱۵۷۸ م به پایان رسیده بود. میرزا عبدالله افندی عنوان داشته است که اولین نسخه از *الفوائد المدنية* که در مازندران دیده است مشتمل بر تفاسیری در باب تمهید القواعد شهید ثانی بوده است (استرآبادی، *الفوائد المدنية*، صص ۲۰-۱۳، ۳۶؛ افندی، *رياض العلماء*، ج ۳، ص ۲۴۶). بی‌تردید، وجود نسخه‌های مختلف از این کتاب در گذر زمان بیش از پیش این فرضیه را تضعیف می‌کند که این اثر در واکنش به فرمان میرزا محمد در مکه نوشته شده است.

ارتباط استرآبادی با میرزا محمد

از سال ۱۰۱۵ ق/ ۱۶۰۶ م تا سال ۱۰۲۵ق/ ۱۶۱۶ م، مرحله دیگری از اکمال علمی وی در زمینه حدیث، فقه، و رجال رخ داده که بخشی از آن ذیل هدایت‌های میرزا محمد استرآبادی، آخرین استاد او انجام گرفته است (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، صص۵۹ و۳۷۹).[۱] میرزا محمد در شهر مکه و در جمادی الاول سال ۱۰۱۷ق/ آگوست یا سپتامبر ۱۶۰۸، یعنی حدود دو سال یا بیشتر پس از هجرت استرآبادی به مکه، به او اجازه‌نامه داد (اجازات محمد امین استرآبادی، ص۵۲۵). بر این اساس استرآبادی در تمام این مدت یا بخشی از آن، شاگردی میرزا محمد را می‌کرده است. او اضافه کرده است که تا زمان رحلت میرزا محمد در تماس با او باقی مانده و از ایشان کسب فیض کرده است.[۲]

میرزا محمد در اجازه‌ای که برای استرآبادی نوشته به تمجید از او پرداخته و به تلاش‌های او برای حفظ کردن و تحقیق پیرامون احادیث کتب اربعه و زنجیره نقل آن احادیث اشاره کرده است (اجازات

---

۱. استرآبادی اصول کافی و دوره کامل تهذیب شیخ طوسی و شمار دیگری از آثار را نزد میرزا محمد خواند. درباره میرزا محمد صاحب الرجال، رجوع کنید به حر عاملی، *امل الآمل*، ج ۲، ص۲۸۱. برای کسب اطلاعات پیرامون محمد بن علی بن کیل استرآبادی رجوع کنید به تفرشی، *نقد الرجال*، ج۴، ص۲۷۹.

۲. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به ص۴۷.

محمدامین استرآبادی، ص۵۲۳). میرزا محمد به او اجازه داد هرآنچه خود به واسطه سلسله‌ای از علما که به شیخ الطائفه می‌رسد که در ارتباط با نقل آثار شیخ طوسی اجازه نقل یافته بود، خاصه التهذیب و الاستبصار را نقل نماید (اجازات محمد امین استرآبادی، ص۵۲۴).

در همان بخش اول *الفوائد المدنیة*، استرآبادی از انگیزه‌های خود برای نگارش کتاب سخن گفته است؛ او در این بخش بر تکامل تدریجی کتاب از یادداشت‌ها، اظهار نظرها و دروس کلاسی تا نقد کامل بنیان‌های عقل‌گرایی اجتهادی تاکید می‌کند. در این بخش از کتاب هیچ اشاره‌ای به میرزا محمد نشده است. او نوشته است که وقتی گروهی از مردان پارسا در مکه مکرمه بر آن شدند تا تعدادی از کتب اصولی را نزد من بخوانند، درس‌هایی مفیدی را گردآوردم که مرکب بود از همه آنچه از سخنان فرزندان مکرم اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام آموخته بودم. [بخشی از این دروس] مرتبط با فن اصول فقه و بخشی دیگر مربوط به مسائل غیرفقهی بود. من این کتاب که در رد حامیان اصل اجتهاد و تقلید است، یعنی آنان که به ظن[1] در ارتباط با

---

۱. برای مجتهدان، ظن حامل نوعی دانش اکتشافی است اما استرآبادی آن را حدس و گمان تلقی کرده است[R.J]. (در واقع مجتهدان در فقه معتقدند که به دستور اهل بیت علیهم‌السلام ما باید به روایات دارای شرایط خاص عمل کنیم و حتی اگر یقین به آنها هم حاصل نشود حق نداریم آنها را کنار بگذاریم؛ اخباری‌ها این

استخراج احکام الهی اتکا می‌کنند را *الفوائد المدنیة* نام نهادم. این کتاب مشتمل بر مقدمه، دوازده فصل، و یک مؤخره است» (استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۲۹).

با توجه به اینکه این کتاب متشمل بر مجموعه‌ای از «فوائد» است که در طی زمان و به صورت جزء به جزء پدیدار شده‌اند، استرآبادی برخی از آن‌ها را به صورت «دروسی» که باید تدریس و میان شاگردان ترویج شود در نظر گرفته بوده است، و سپس تعدادی دیگر را با هدف ریشه کن کردن مطالعه آثار اصولی و جایگزین کردن آن با رویکرد اخباری در قبال اعتبارسنجی حدیث اضافه کرده است. به نظر می‌رسد در این زمان نوشته‌های خصمانه او علیه روش‌های مجتهدین در استنباط فقهی، مخاطب مستقیم داشته است. همانطور که استرآبادی به شاگردش حسین ظهیری گفته است، تنها شکل فقه که او دنبال می‌کرده است تحلیل زبان‌شناختی به روش سازگارسازی احادیث متناقض بوده است (حسین ظهیری، *المسائل الظاهریة*، در *الفوائد المدنیة*، صص۵۶۷-۵۴۷). اقدام استرآبادی در احیای طریقه الاخباریه به صورت ناگهانی یا در پاسخ به فرمان استاد خود صورت نگرفت.

کار را نقد می‌کنند و آن را عمل به ظن می‌نامند در حالی که خودشان هم همین کار را می‌کنند و راه دیگری ندارند). (M)

نتیجه‌گیری گلیو مبنی بر اینکه «به نظر می‌رسد تنها صاحب رجال مؤید (و در واقع الهام بخش) شکل‌گیری موضع اخباری استرآبادی» (رجوع کنید به گلیو، ۲۰۰۷، ص۳۵) بوده است در تضاد با شواهد زیادی است که نشان از فرآیند تاریخی طولانی‌تری دارد که از ایران شروع، و به تولد *الفوائد المدنیة* انجامیده است.

میرزا محمد به تأیید و تمجید حداقل بخش‌هایی از الفوائد که خود دیده بود، پرداخته است عمر او به دیدن نسخه کامل و نهایی الفوائد قد نداد چرا که استرآبادی آن را در ربیع الاول سال ۱۰۳۱/ژانویه یا فوریه ۱۶۲۲، یعنی سه سال پس از مرگ میرزا محمد به اتمام رساند. به همین دلیل، ما نمی‌دانیم او حقیقتاً به تأیید یا تمجید چه بخش‌هایی از آن پرداخته است.

در هیچ یک از منابع دوره صفوی اشاره‌ای به میرزا محمد در ارتباط با نقد مکتب اصولی نشده است، این موضع انحصاریِ استرآبادی بود. همچنین میرزا محمد «علامه حلّی» را که یکی از عمده‌ترین هدفهای حملات استرآبادی بود، با این کلمات توصیف کرده است: «صفات قابل تحسین او آنقدر زیاد است که در شماره نمی گنجد و آنچنان روشن است که قابل کتمان نیست» (حر عاملی، *امل الآمل*، ج ۲، ص۸۱). بنابراین، این عبارت استرآبادی که میرزا محمد نقشی پیامبرگونه در

احیای اخباری گری برای او پیش بینی کرده بود، که ظاهرا استرآبادی خود نیز بدان باور داشته است، اغراق است و باید با احتیاط با آن برخورد کرد.

استرآبادی در مکه و مدینه سفر فکری خود را که در ایران آغاز کرده بود، به پایان رساند؛ یعنی حرکت از بدبینیِ ضد اجتهادی به صورت بندی مجدد اخباری گری به عنوان تنها راه نجات بخش و حقیقی برای فقیه شیعی.

خلاصه و نتیجه گیری

سلطه فکری و سیاسی اصولی‌ها، نحوه بازنمایی استرآبادی در آثار زندگینامه‌ای قرن نوزدهم را شکل داده و مبیّن علاقه ناچیز به گردآوری و مطالعه آثار اوست. با توجه به ارجاعات پراکنده و قلیلی که پیشتر به استرآبادی شده است، مدخل خوانساری پیرامون او که از قرن هفدهم تا کنون بلندترین روایت در مورد اوست، به عنوان منبع مرجع مورد توجه قرار گرفت. تأکید خوانساری بر مدیون بودن استرآبادی به مجتهدان اغراق است و اشاره او به استرآبادی به عنوان بخشی از «حلقه» مجتهدان لزوماً به این معنی نیست که او یکی از آنها بوده است. به نظر می‌رسد استرآبادی از برقراری تماس با شیخ حسن امتناع کرده اما

نـزد صـاحـب مـدارک درس خوانـده اسـت. همچنـین او از صـاحـب مدارک نخواست به او در زمینه‌های مربوط به اجتهاد آموزش دهد. به نظر می‌رسد دانش استرآبادی در زمینه فقه قبل از حضور او در نجف و تحت تعلیمات نسّابه در شیراز شکل گرفته است. حمایت تمام عیار اسـترآبادی از اخبـاری‌گری در مکـه بـه دنبـال بـدبینی و مقاومـت او در مقابل عقل‌گرایی اجتهادی در طی سال‌های حضورش در ایران و به ویـژه دوران اقـامتش در شـیراز در قبـال عقـل‌گرایی اجتهـادی صـورت گرفـت. در پژوهش هـای آینـده، راجـع بـه ایـن بحـث خـواهم کـرد کـه چگونه آموزش‌هایی که استرآبادی در شیراز در زمینـه فقه و کلام دید، ـبه ویـژه مواضـع خاصـی کـه در خصـوص مباحـث اصـلی اعتقـادی و الـهیاتی قـرن شـانزدهم اتخـاذ کـرده اسـت ـ، آکنـده از نگـرش اخبـاری او در زمینه‌های حدیث و فقه است.

درباره دانشنامه شاهی

دانشنامه شاهی ظاهرا جزء آخرین تألیفات استرآبادی و شاید آخرین آن‌ها باشد.[1] این رساله چکیده‌ای از عقاید کلامی، اعتقادی و فلسفی اوست. در مقدمه کتاب می‌گوید: «این رساله در طریقه خاصه به منزله کتاب اربعین فخررازی است در طریقه عامه مرتب بر چهل فائده شد». کُلبِرگ بر اساس اینکه دانشنامه شاهی به سلطان محمد قطب‌شاه اهدا شده احتمال داده است که شاید استرآبادی مدّتی در هند ساکن بوده باشد. اما این دلیل برای اثبات سکونت استرآبادی در هند کفایت نمی‌کند،[2] چرا که او رساله‌هایی برای شاه صفوی نیز ارسال کرده است بدون اینکه در ایران حضور داشته باشد.

---

۱. پیشتر مقدمات چاپ این کتاب توسط دو ناشر انجام شده بود، که ظاهرا هیچکدام به مرحله چاپ نرسیده بود؛ از یکی از این دو تصحیح فایلی نیز منتشر شده بود ـانتشارات حکمت و اندیشه ـو بعد از بررسی اجمالی، برخی خطاها و اشتباهات در آن دیده می‌شد، اما چون از ظاهر کتاب چنین به نظر می‌رسید که هنوز به مراحل نهایی نرسیده و ارائه رسمی نشده است و شاید برخی اشتباهات از این باب باشد، ما نیز به صحبت و بررسی پیرامون آن نمی‌پردازیم.

۲. از زمان تألیف دانشنامه شاهی اطلاع دقیقی نداریم اما از آنجا که در آن به وفات میرزا محمد استرآبادی اشاره می‌کند، و از سوی دیگر وفات سلطان محمد

و نیز لازم به ذکر است از حدود بیست نسخه خطی دانشنامه شاهی که مورد بررسی قرار دادیم فقط در دو نسخه از آن، نام سلطان محمد قطب‌شاه درج شده بود. و در مابقی نسخه‌ها فقط مشخص بود که کتاب به یک پادشاه اهدا شده است.

همچنین گفتنی است افندی می‌گوید استرآبادی این کتاب را به شاه صفی هدیه کرده است.[1]

قطب‌شاه در سال ۱۰۳۵ق بوده (الذریعة، ج۸، ص۴۶) لذا تاریخ تألیف کتاب بین سالهای ۱۰۲۸ الی ۱۰۳۵ق خواهد بود؛ و نیز از آنجا که استرآبادی در این کتاب به الفوائد المدنیة خود اشاره می‌کند ـ که تألیف آن را در سال ۱۰۳۱ق به اتمام رسانده ـ احتمالاً تألیف دانشنامه شاهی بین سال ۱۰۳۱ق تا ۱۰۳۵ق باشد (و البته این در صورتی است که ارجاع او به الفوائد المدنیة به نسخه نهایی آن باشد). همچنین آقا بزرگ، مکه را مکان تألیف دانشنامه شاهی عنوان می‌کند (الذریعة، ج۸، ص۴۶). مجموع این مطالب باعث ایجاد تردید جدی و تضعیف سخن کلبرگ می‌گردد. البته تقدیم الشواهد المکیّة از سوی نور الدین عاملی ـ که در رد الفوائد المدنیة استرآبادی نگاشته شده بود ـ به سلطان محمد قطب‌شاه شاید واکنشی به تقدیم دانشنامه شاهی به سلطان قطب‌شاه باشد. و البته می‌دانیم که پسر استرآبادی مدتی در هند ساکن بوده است (امل الآمل، ج۲، ص۳۵۱)، و همچنین داماد وی محمد مؤمن استرآبادی؛ اما اینکه خود استرآبادی نیز در هند بوده باشد مطلبی در دست نیست.

۱. افندی، تعلیقه امل الآمل، ص۲۴۷. البته تذکر این مطلب ضروری است که استرآبادی پادشاهی شاه صفی را درک نکرده است و اگر او این کتاب را به شاه صفوی ارسال کرده باشد آن پادشاه شاه عباس خواهد بود نه شاه صفی.

آقا بزرگ طهرانی اشاره می‌کند که نسخه‌ای از *دانشنامه شاهی* را با حواشی ملا محمدطاهر که به نظرش ملا محمدطاهر قمی نویسنده *حکمة العارفین* است در کتابخانه مرعشی دیده است.[۱] علی‌رغم تلاشی که برای دسترسی به این نسخه انجام دادیم ولی نتیجه‌ای حاصل نشد؛[۲]

از آنجایی که استرآبادی در دانشنامه شاهی برخی مبانی و مطالب فلسفی را تأیید کرده است، مانند تأیید «برهان أسد و أخصر فارابی»، (فایده بیست و سوم)، تأیید «تجرد روح»، (فایده سی و یکم) تأیید صحت کلام فلاسفه درباره صفات زائد الهی و... لذا به نظر می‌رسد پرداختن به این مطالب توسط ملا محمدطاهر ـ که در کتب خود به نقد مفصل این مبانی پرداخته است ـ بخشی از این حواشی باشد.

استرآبادی در ابتدای کتاب ـ که زبده و چکیده‌ای از آرای فقهی و کلامی و اصولی وی است ـ می‌گوید: «ائمه علیهم‌السلام ایشان را نهی کرده بودند از فن کلام و از فن اصول فقه... و همچنین از فن فقه ... و لهذا در فنون ثلاثه اختلافات و تناقضات بسیار واقع شده ... و تعلیم فنّ کلام و فنّ اصول فقه و فنّ فقه به اصحاب خود کرده‌اند و آن سه فن در کثیری از مسائل مخالفت دارد با فنون که عامه تدوین آن کرده‌اند».[۳]

---

۱. آقا بزرگ طهرانی، الذریعة، ج۸، ص۴۶.

۲. لازم به ذکر است کتابخانه مرعشی بیش از هفتاد هزار رساله خطی دارد که متأسفانه تا کنون فقط حدود نیمی از آن فهرست شده است.

۳. استرآبادی، دانشنامه شاهی، ص۱۶۳ الی ۱۶۵.

به این ترتیب استرآبادی معتقد است که حتی در علم کلام نیز پیرو منهج اخباری خواهد بود، و آن غیر از کلامی است که متکلمین امامیه ارائه داده‌اند. البته میزان موفقیت او در این‌باره، و اینکه آیا سخنان متکلمین بیشتر برپایه روایات و موافق با احادیث است یا سخنان استرآبادی، در ادامه واضح خواهد شد. اینکه مفهوم کلام اخباری نزد استرآبادی چیست و چنین علمی چگونه سازمان می‌یابد و تدوین می‌شود، پرسش مهمی است که شاید پاسخ واضحی برای آن وجود نداشته باشد؛ استرآبادی در معرفی متکلمین می‌گوید: «این فرقه التزام این کرده‌اند که مخالف اصحاب وحی نگویند و ایشان را متکلمین می‌گویند از این جهت که فن کلام را تصنیف کرده‌اند از روی افکار عقلیه» (دانشنامه شاهی، ص۱۶۴-۱۶۳). حال اگر بیان شود شیوه صحیح در بحث‌های کلامی و اعتقادی، صرفا نقل حدیث است نه تدبّر و تحلیل برپایه آن، این مشکل پیش خواهد آمد که -چنانکه در این کتاب نیز به وفور ملاحظه خواهد شد- خود استرآبادی در بسیاری از مباحث، هیچ حدیثی اقامه نمی‌کند و یا صرفا با نقل یک حدیث به بیان مطالبی درباره آن می‌پردازد که نه تنها ربطی به آن احادیث ندارد بلکه بعضا احادیث نقل شده خلاف ادعا و تحلیل استرآبادی است.

همچنین، علی‌رغم ادعای کلامِ اخباری، و متهم کردن دیگران به تبعیت از کلام عامه، خود در بسیاری از مباحث کلامی جانب علمای عامه را گرفته و مکرر از ایشان تمجید می‌کند!

گذشته از اینها، دقت در مباحث رساله حاضر روشن می‌سازد که هیچ دگردیسی در اندیشه کلامی استرآبادی به نسبت رساله‌های کلامی پیشین وی رخ نداده است و همان مطالب موجود در رساله‌های «البداء»، «في علم الواجب»، «اربع فوائد الکلامیة» و «المباحث الثلاثة» در همین کتاب با تفصیل بیشتری ارائه می‌شود. و این نقضی است بر گفته گلیو که معتقد است اشاره‌هایی از اخباری گری در رساله‌های کلامی پیشین استرآبادی وجود ندارد.[۱]

نسخه‌های کتاب

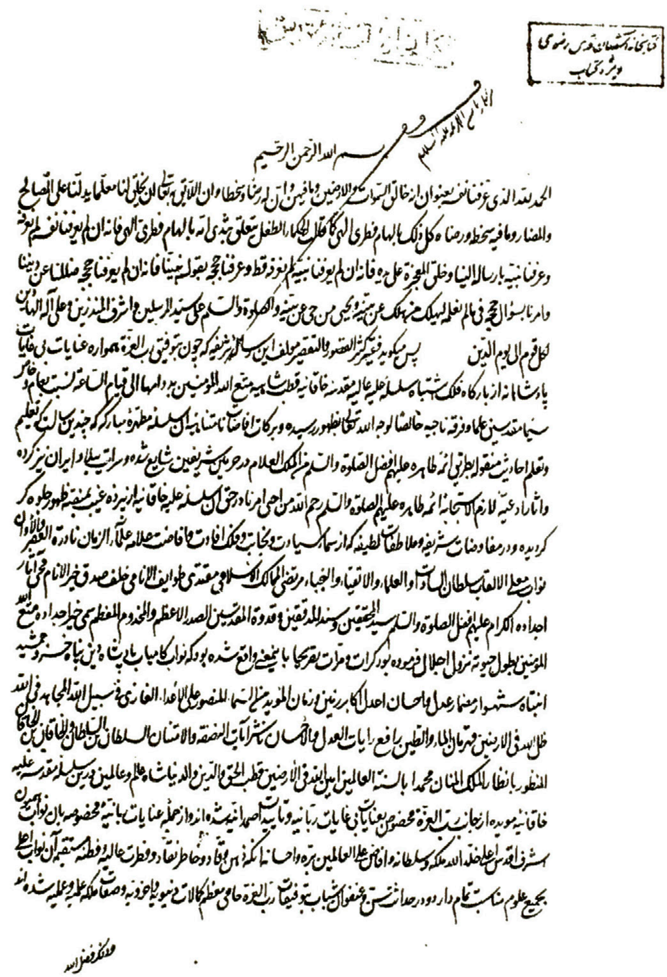
در فهارس نسخ خطی، حدود چهل نسخه برای دانشنامه شاهی معرفی شده بود[۲] که ما تقریبا به بیست مورد از آنها دسترسی داشتیم و پس از بررسی، چهار نسخه را که شرایط بهتری داشتند برای احیاء رساله انتخاب کردیم.[۳]

---

۱. بنگرید به ص۸۲-۸۱ کتاب حاضر.

۲. فنخا [فهرستگان نسخه‌های خطی ایران]، ج۱۴، ص۲۸۶ الی ۲۸۸، سی و شش نسخه؛ دنا (ویراست جدید)، ج۷، ص۸۴۹ الی ۸۵۱، چهل نسخه. لازم به ذکر است در دنا، قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار کتاب، نسخه ۴۶۶۸/۱۱ دانشگاه تهران به سال ۱۰۱۸ق معرفی شده بود؛ اما با بررسی نسخه مشخص شد تاریخی برای رساله در خود نسخه درج نشده بود. از دلایل دیگری که اشتباه بودن این تاریخ را مشخص می‌کند این است که استرآبادی در متن کتاب، به وفات استادش میرزا محمد استرآبادی اشاره کرده است، و وی متوفای ۱۰۲۸ق است.

۳. ویژگی‌های هر نسخه، و حسن انتخاب‌ها در ادامه مشخص خواهد شد.



بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی عرفنا نفسه بعنوان انه خالق السموات والارضین و ما فیهن و ان له رضا و سخطا و ان اللائق به تعالی ان یجلّی لنا معلما یدلنا علی المصالح
والمضار و ما فیه سخطه و رضاه کل ذلک بالهام فطری الهی کما قالت الحکماء الطفل یتعلق بثدی امه بالهام فطری الهی فانه ان لم یعرفنا نفسه لم نعرفه
و عرفنا نبیه بارساله الینا و خلق المعجزة علی یده فانه ان لم یعرفنا نبیه لم نعرفه قط و عرفنا حجته بقول نبینا فانه ان لم یعرفنا حجته ضللنا عن دیننا
و امرنا بسؤال حجته فی ما لم نعلمه لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حیّ عن بینة و الصلوة و السلام علی سید المرسلین و اشرف المنذرین و علی آله الهادین
لکل قوم الی یوم الدین پس میگوید فقیر کثیر القصور و التقصیر مولف این رساله شریفه که چون بتوفیق رب العزة همواره عنایات بی غایات
پادشاهانه از بارگاه فلک اشتباه سلسله علیه عالیه مقدسه خاقانیه قطبشاهیه متع الله المومنین بدوامها الی قیام الساعة نسبت بعامه و خاصه

صفحه اول نسخه کتابخانه آستان قدس، به شماره ۵۱۷

نسخه «الف» نسخه متن



صفحه آخر نسخه کتابخانه آستان قدس، به شماره ۵۱۷

کا: محمدصالح بن علی نقی بن محمدنقی بن ثانی| تا: ۱۰۹۱ق

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی عرفنا نفسه بعنوان ان الله خالق السموات والارض وما فیهن وما بینهن
وان له رضا وسخطا وان اللایق به تعالی لخلق لنا معلماً یدلنا علی المصالح و
المضار وما فیه سخطه ورضاه کل ذلک بالهام فطری الهی کما قالت الحکماء الطفل
یتعلق بثدی امه بالهام فطری الهی فانه ان لم یعرفنا نفسه لم نعرفه قط و
عرفنا حجته بقول نبینا فانه ان لم یعرفنا حجته ضللنا عن دیننا والرسول حجته فی ما لم
نعلمه لیهلک من هلک عن بینة ویحیی من حی عن بینة والصلوة والسلام
علی سید المرسلین واشرف المنذرین وعلی آله الهادین لکل قوم الی یوم
الدین اما بعد چنین میگوید کثیر القصور والتقصیر مؤلف این رساله شریفه
که چون بتوفیق رب العزة همواره عنایات بیغایات پادشاهانه از بارگاه
فلک اشتباه سلسله علیه عالیه مقدسه خاقانیه متع المؤمنین بدوامها الی قیام
الساعة نسبت بعام وخاص سیما مقدسین علماء فرقه ناجیه خالصاً لوجه
الله بظهور رسیده و ببرکات افاضات نامتناهیه این سلسله مطهره مبارکه

(حاشیه:) وعرفنا نبیه بارساله الینا وخلق المعجزه علی یده فانه ان لم یعرفنا نبیه لم نعرفه

حدی

صفحه اول نسخه دانشگاه تهران، به شماره ۸/۲

نسخه «د»

فقیر سالها متفکر بودم در اینکه رب العزة ارحم الراحمین است پس خلود در جهنم می باید که مخصوص
باشد بجماعتی که ایشان عناد و نسبت بصانع عالم بظهور رسیده تا آنکه این معنی را با فهم قاصر در دعاء
شریفی که رئیس الطائفة المحقة قدس سره در آخرهای مصباح کبیر در ادعیه که متعلق بشهر شعبان است
نقل فرموده ابتدا از امیر المؤمنین و امام المتقین صلوات الله و سلامه علیه و علی اولاده پس در کتاب
مصباح کبیر مذکور است که ان کمیل بن زیاد النخعی رأی امیر المؤمنین ساجدا یدعو بهذا الدعا
لیلة النصف من شعبان اللهم انی اسالک برحمتک التی وسعت کل شیء الی آخره و صلی الله علی رسوله
والائمة المیامین من آله و سلم تسلیما کثیرا کثیرا فایده چهلم در فقره ادعیه و غیره منقول از اصحاب
عصمت صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین در کتب معتمده پس ثقة الاسلام محمد بن
یعقوب کلینی در کتاب دعا نقل کرده از زراره عن ابی جعفر علیه السلام قال ان الله
عز و جل یقول ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین قال هو الدعا
و افضل العبادة الدعا قلت ان ابراهیم لاواه حلیم قال الاواه هو الدعاء
و از حنان بن سدیر عن ابیه قال قلت لابی جعفر علیه السلام ای العبادة افضل فقال ما من شیء
افضل عند الله عز و جل من ان یسئل و یطلب مما عنده و ما احد ابغض الی الله ممن
یستکبر عن عبادته و لا یسئل ما عنده تمت بعون الملک الوهاب ۲۰
شهر ذی الحجة الحرام سنه ۱۱۰۱

صفحه آخر نسخه دانشگاه تهران، به شماره ۸/۲

بی کا، تا: ۲۰ ذي الحجة ۱۱۰۱ق

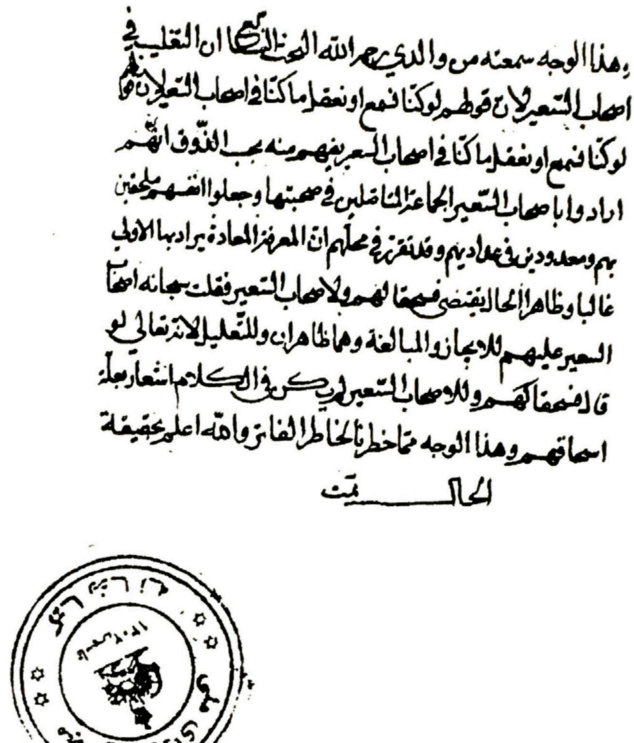
هو

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي عرّفنا نفسه بعنوان انه خالق السموات والارضين وما فيهنّ وان
له رضا وسخطا وان الاولى به تعالى ان يخلق لنا معلّما يدلنا على المصالح والمضارّ
وما فيه سخطه وما فيه رضاه وكلّ ذلك بالهام فطريّ الهي كما قالت الحكماء الطفل
يتعلق بثدي امه بالهام فطريّ الهي فانّ ان لم يعرّفنا نفسه لم نعرفه وعرّفنا نبيه بارساله
الينا وخلق المعجزة على يده فانه لم يعرّفنا نبيه لم نعرفه قطّ وعرّفنا حججه بقول نبينا فانّ ان لم
يعرّفنا حججه ظللنا عن ديننا وامرنا باتباع الحجج في كلّ ما لم نعلم ليهلك من هلك عن بيّنة
ويحيى من حيّ عن بيّنة والصلوة والسلم على سيّد المرسلين واشرف المنذرين وعلى
اله الهادين لكلّ قوم الى يوم الدّين   ميگويد فقير كثير القصور والتقصير مؤلف
اين رسالهٔ شريفه كه چون بتوفيق ربّ العزّة همواره عنايات بى غايات پادشاهانه
از بارگاه فلك اشتباه سلسلهٔ عليه عاليه مقدسه خاقانيه قطب شاهيه متع الله
المؤمنين بدوامها الى قيام الساعة نسبت بعام وخاص سيما معتقدين علما و فرقهٔ ناجيه
خالصا مخلصا لوجه الله تعالى بظهور رسيده وببركات افاضات نامتناهيه ان سلسله
مطهره مبارك كرچنين سالت كه تعليم تعلم احاديث منقوله ائمه طاهرين عليهم افضل

صفحه اول نسخه کتابخانه مجلس، به شماره ۱۰۶۳۳

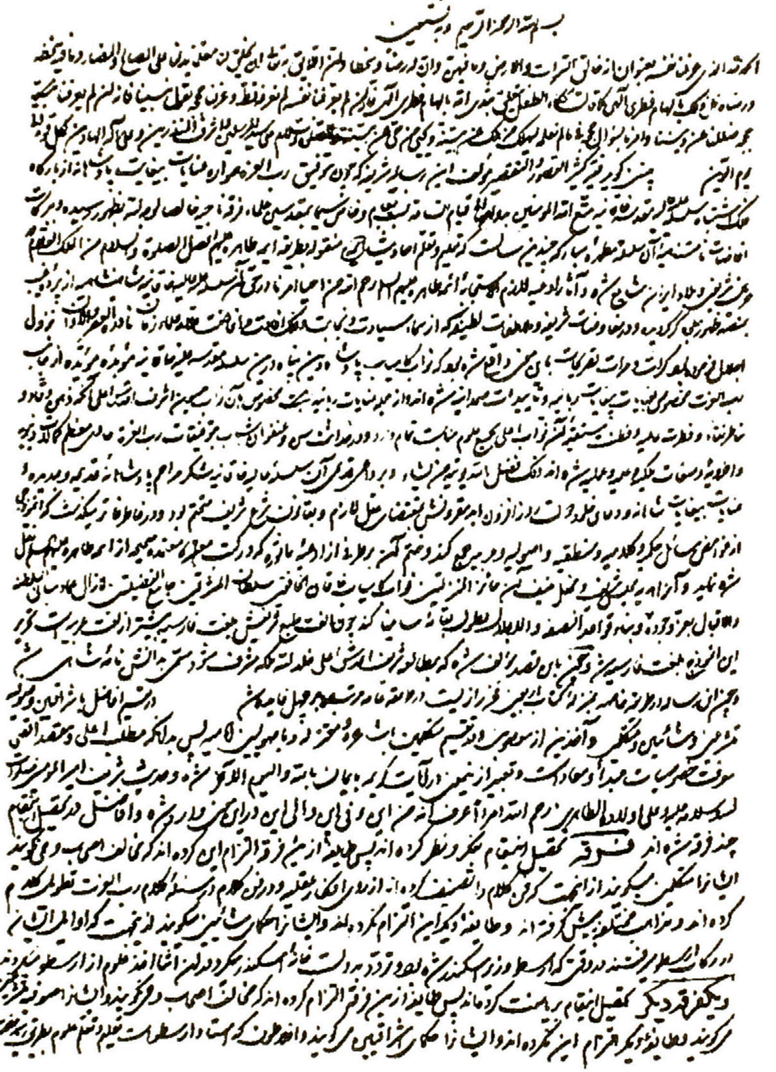
نسخه «ج»



وهذا الوجه سمعته من والدي رحمه الله [illegible] ان التغليب في
اصحاب السعير لان قولهم لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير لان قولهم
لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير يفهم منه بحسب الذوق انهم
ارادوا باصحاب السعير الجماعة الناقلين في صحبتها وجعلوا انفسهم ملحقين
بهم ومعدودين في عدادهم وقد تقرر في محله ان المعرفة المعادة يراد بها الاولى
غالبا وظاهر الحال يقتضي فسحقا لهم ولاصحاب السعير فغلب سبحانه اصحاب
السعير عليهم للايجاز والمبالغة وهما ظاهران والتعليل لانه تعالى لو
قال فسحقا لهم ولاصحاب السعير لم يكن في الكلام اشعار بعلة
اسحاقهم وهذا الوجه مما خطر بالخاطر الفاتر والله اعلم بحقيقة
الحال تمت

صفحه آخر نسخه کتابخانه مجلس، به شماره ۱۰۶۳۳

بی‌کا، بی‌تا


بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

صفحه اول نسخه کتابخانه ملک، به شماره ۱۰۳۴/۷

نسخه «ل»



ز اتقیا بر مخفی نماند که تکلیف با و تعلق گرفته یکبار در عالم ارواح و یکبار در عالم ابدان و رب العزه خود مباشر تکلیف اول و سیم است و تکلیف دوم به واسطه انبیا است علیهم السلام
فایده ... در احادیث بسیار از معصومین رسیده که هر مسلم دو قسم است یک قسم آنست که دعوت ما فهمیده و تکلیف بود ... قیامت خواهد بود چنانچه گذشت
و ... آنست که فهمیده و عناد کرده و قسم سیم که فهمیده ... بالنسبت اصلا انا جهت که رب العزه الرحیم فرموده است ... که با دعوت ... رسید
... در حدیث ... که ... من الضعفین الاول ... حتی ... امام ثقة الاسلام
محمد بن یعقوب الکلینی قدس سره در باب اصناف ناس در اصول کافی آورده ... قال لی ابو عبد الله علیه السلام الناس علی ستة اصناف قال
قلت اتأذن لی ان اکتبها قال اکتب اهل الوعید من اهل الجنة واهل النار واکتب وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سیئا قال قلت من هؤلاء
قال وحشی منهم قال واکتب وآخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم واما یتوب علیهم قال الا المستضعفین من الرجال والنساء والولدان لا یستطیعون
حیلة ولا یهتدون سبیلا ... اصحاب الاعراف ... حدیث آخر قال ...
... ابی جعفر علیه السلام ... زرارة ... الکلام ... زرارة حقا علی الله تعالی
ان یدخل الضلال الجنة ... ان الناس ... والعیون
... قال ... ابو جعفر علیه السلام ... الله جنة خلقها الله فی المغرب ... المؤمنین من ...
... من الجنة ... فی الهواء ...
... اذا طلعت الشمس ... قال وان لله نارا فی المشرق خلقها لیسکن ارواح الکفار ... من ...
... فاذا طلع الفجر ... ثم ...
النار ... الی یوم القیمة قال قلت اصلحک الله ما حال الموحدین المقرین بنبوة محمد صلی الله علیه وآله من المؤمنین الذین ... ولیس لهم
امام ولا یعرفون ولایتکم فقال اما هؤلاء فانهم فی حفرهم لا یخرجون منها فمن کان له عمل صالح ولم یظهر منه عداوة فانه یخد له خد الی الجنة التی خلقها الله فی
المغرب فیدخل علیه منها الروح فی حفرته الی یوم القیمة ... حسناته وسیئاته فاما الی الجنة واما الی النار فهؤلاء موقوفون لامر الله قال
وکذلک یفعل بالمستضعفین والبله والاطفال واولاد المسلمین الذین لم یبلغوا الحلم فاما النصاب من اهل القبلة فانهم یخد لهم خد الی النار
التی خلقها الله تعالی فی المشرق فیدخل علیهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحمیم الی یوم القیمة ثم مصیرهم الی الحمیم ثم فی النار یسجرون
ثم قیل لهم این ما کنتم تدعون من دون الله این امامکم الذی اتخذتموه دون الامام الذی جعله الله للناس اماما
... متفکر بودم در اینکه ... ارحم الراحمین است ... خلود در جهنم ... مخصوص ... عناد ... عنایع
عالم ... رسید تا آنکه ... در آخرهای مصباح ... دعا ... شعبان است
نقل فرموده اند انا امیر المؤمنین و امام المتقین صلوات الله وسلامه علیه و علی اولاده ... در کتاب مصباح ... مذکور است که ... کمیل
بن زیاد النخعی رای امیر المؤمنین صلوات الله ساجدا یدعو بهذا الدعاء لیلة النصف من شعبان اللهم انی اسئلک برحمتک التی وسعت
کل شیء الی آخره ... در ذکر ادعیه ... ماثوره ... عصمت صلوات الله وسلامه علیهم اجمعین در کتب معتمده ثقة الاسلام
محمد بن یعقوب الکلینی در کتاب دعا نقل کرده اند از زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال ان الله عز وجل یقول ان الذین یستکبرون عن عبادتی
قال هو الدعاء وافضل العبادة الدعاء قلت ان ابراهیم لاواه حلیم قال الاواه هو الدعاء و ... قال قلت
لابی جعفر علیه السلام ای العبادة افضل فقال ما من شیء افضل عند الله عز وجل من ان یسئل ویطلب مما عنده وما احد ابغض الی الله ممن
یستکبر عن عبادته ولا یسئل ما عنده

صفحه آخر نسخه کتابخانه ملک، به شماره ۱۰۳۴/۷

بی‌کا، تا: ۱۰۷۷ق

[مقدمه كتاب]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدلله الذي عرّفنا نفسه بعنوان أنّه[2] خالق السموات والأرضين[3] وما فيهنّ[4] وأنّ له رضاً وسخطاً و أنّ اللّائق به تعالى أن[5] يخلق لنا معلّماً يدلُّنا على المصالح والمضارّ وما فيه سخطه ورضاه[6] كلّ ذلك بإلهامٍ فطريّ الهي كما قالت الحكماء: الطفل يتعلق بثدي أمّه بإلهامٍ فطريٍ إلهيٍ. فإنّه إن لم يعرّفنا نفسه لم نعرفه وعرفنا نبيّه بإرساله إلينا[7] وخلق المعجزة على يده فإنّه إن لم يعرّفنا نبيّه لم نعرفه[8] قطّ وعرفنا

---

۱. نسخه «ج» و «ل»: + وبه نستعين

۲. نسخه «د»: الله

۳. نسخه «د» و «ل»: الأرض

٤. نسخه «د»: + وبينهنّ

٥. نسخه «د»: - أن

٦. نسخه «ج»: و ما فيه سخطه وما فيه رضاه

٧. نسخه «س»: بالرّسالة إلينا | نسخه سپهسالاركه پيشتر در تدوين مقاله، آن را اصل قرار داده بوديم؛ در تصحيح رساله نيز در چند مورد از آن استفاده كرده‌ايم.

٨. نسخه «ل»: - وعرفنا نبيّه بإرساله إلينا وخلق المعجزة على يده فإنّه لم يعرفنا نبيّه لم نعرفه

حججه بقول نبيّنا فإنّه إن لم يعرّفنا حججه ضللنا عن ديننا وأمرنا[1] بسؤال حججه في ما لم نعلمه ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾.[2] والصلوة والسلام على سيّد المرسلين وأشرف المنذرين وعلى آله الهادين لكلّ قوم إلى يوم الدّين.

پس می‌گوید[3] فقیر[4] کثیر القصور والتقصیر، مؤلف این رساله شریفه که چون به توفیق ربّ العزّة همواره عنایات بی‌غایات پادشاهانه از بارگاه فلک اشتباه سلسله علّیه عالیه مقدّسه خاقانیّه قطب شاهیّه[5] ـ متع الله المؤمنین بدوامها إلی قیام السّاعة ـ نسبت به عام و خاص سیّما مقدّسین علما و فرقه ناجیه[6] خالصًا[7] مخلصًا[8] لوجه الله تعالی به ظهور رسیده و به برکات افاضات نامتناهیه آن سلسله مطهره

---

۱. نسخه «د»: أمر

۲. انفال، ۴۲

۳. نسخه «د»: اما بعد چنین می‌گوید| نسخه «ل»: چنین گوید| نسخه «ج»: می‌گوید

٤. نسخه «د»: - فقیر

۵. نسخه «د» و «ل»: - قطب شاهیّه

٦. نسخه «د» و «ل»: علماء فرقه ناجیه

۷. در رسم الخط های جدید از سوی ناشران، مخصوصا در ناشران عربی، تنوین روی حرف قبل از الف قرار می‌گیرد؛ از آنجا که از نظر استاد جردی، این رسم الخط صحیح‌تر است، ما نیز در حد امکان بنا را بر همین شیوه نهادیم، مگر در عبارات و روایاتی که از نرم افزارهای نور آورده‌ایم.

۸. نسخه «د» و «ل»: - مخلصًا

مبارکه که[۱] چندین سال است که تعلیم و تعلّم احادیث منقوله به طریق[۲] ائمه طاهره ـ علیهم افضل الصلوة والسلام من الملک العلّام ـ در حرمین شریفین شایع شده و سرایت به بلاد ایران نیز کرده[۳] و آثار ادعیّه لازم الاستجابة ائمه طاهرة علیهم الصلوة والسلام[٤] «رحِمَ الله مَن أحیا أمرَنا»[٥] در حقّ آن سلسله علیّه خاقانیّه[٦] از پرده غیب[۷] به منصه ظهور جلوه‌گر گردیده[۸] و در مفاوضات شریفه و ملاطفات لطیفه که از سماء سیادت و نجابت و فلک افادت و افاضت علّامة علماء الزمان نادرة العصر والأوان [نوّاب معلی القاب سلطان السادات والعلماء والأتقیاء والنجباء مرتضی الممالک الاسلامي[۹] مقتدی طوائف الانامي خلف صدق خیر الانام محیي آثار اجداده الکرام علیهم افضل الصلوة و السلام سیّد المحققین و سند المدقّقین و قدوة المقدّسین الصدر

---

۱. نسخه «د»، «ل» و «ج»: -که

۲. نسخه «ج»: - به طریق

۳. نسخه «ل»: در حرمین شریفین و بلاد ایران شایع شده

٤. نسخه «ل»: علیهم‌السلام

٥. امالی شیخ طوسی، ص۱۳۵.

٦. نسخه «د» و «ل»: +شاهنشاهیه

۷. نسخه «ج»: -غیب

۸. نسخه «د»: کرده

۹. نسخه «ج»: ممالک الاسلامي

الأعظم والمخدوم المعظم سمّي خيراجداده متّع الله المؤمنين بطول حیاته][1] نزول اجلال فرموده بود کرّات و مرّات تصریحات به این معنی واقع شده بود[2] که نوّاب کامیاب پادشاه دین پناه [خسرو جمشید انتباه شهسوار مضمار عدل و احسان اعدل اکابر زمین و زمان المؤیّد من السماء المنصور علی الأعداء الغازي في سبیل الله المجاهد في الله ظلّ الله في الأرضین قهرمان الماء والطّین رافع رایات العدل والإحسان ناشر آیات النّصَفَة والامتنان السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان[3] المنظور بانظار الملک المنّان محمداً بالسنة العالمین[4] امین الله في الأرضین قطب الحق والدین والدنیا شاه عالم و عالمین[5]][6] در این سلسله مقدسه علیّه خاقانیّه مؤیّده[7] از جانب ربّ العزّة مخصوص به عنایات بی‌غایات ربّانیّه و تأییدات صمدانیه شده‌اند.

---

۱. نسخه «د» و «ل»: -[ ]

۲. نسخه «ج»: -بود

۳. نسخه «ج»: السطان ابن السلطان و الخاقان ابن خاقان

٤. نسخه «ج»: - محمداً بالسنة العالمین

۵. نسخه «ج»: + ابوالمظفر سلطان محمد قطبشاه. لازم به ذکر است علاوه بر چهار نسخه‌ای که برای تصحیح مبنا قرار داده‌ایم تعداد زیادی از نسخه‌های دیگر را نیز مورد بررسی قرار دادیم و در مجموع از حدود بیست نسخه‌ای که ملاحظه شد فقط دو نسخه نام محمد قطبشاه را داشت.

٦. نسخه «د» و «ل»: - [ ]

۷. نسخه «ل»: مؤبده مؤیده| نسخه «ج»: مؤیده مؤبده

و از جمله عنایات ربانیّه مخصوص به آن نواب همایون اشرف اقدس اعلی خلّد الله ملکه و سلطانه و أفاض علی العالمین برّه و احسانه آنکه ذهن وقاد و خاطر نقاد و فطرت عالیه و فطنة مستقیمه آن نوّاب اعلی به جمیع علوم مناسبت تمام دارد و در حداثت سن و عنفوان شباب به توفیقات ربّ العزّة، حاوي[۱] معظم کمالات دنیویّه و اخرویّه و صفات ملکیّه علمیّه و عملیّه شده‌اند؛ و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء.

و برداعی قدیمی آن سلسله علیّه خاقانیّه شکر مراحم پادشاهانه قدیمه و جدیده و عنایات بی‌غایات شاهانه آن درخشنده اختر برج سعادت و بختیاری و قیمتی گوهر درج سلطنت و کامکاری و دعای خلود دولت روز افزون ابد مقرونش به مقتضای عقل لازم و به قانون شرع شریف متحتّم بود که در خاطر فاتر گذشت[۲] که انموذجی از غوامض مسائل حکمیّه و کلامیّه و منطقیّه و اصولیّه و عربیّه جمع کند و ختم آن بر طرفی از ادعیه مأثوره که در کتب معتمده صحیحه از ائمه طاهره علیهم‌السلام نقل شده نماید و آن را هدیه مجلس شریف و محفل مُنیف آن نوّاب کامیاب خاقان الخافقین سلطان المشرقین جامع

---

۱. در نسخه «الف» گنگ بود با استفاده از سایر نسخ تصحیح شد.

۲. نسخه «ل» و «د»: و در خاطر فاتر می گذشت. | نسخه «ج»: در خاطر فاتر گذشت.

الفضلین جایزالمنزلتین لا زال عماد مبانی السلطنة والاقبال به عزّ وجوده[۱] و بناء قواعد النصفة والاجلال بطول بقائه سامیاً کند.

و چون الفت طبع شریفش به لغت فارسی بیشتر از لغت عربیه است تحریر این انموذج به لغت فارسیه شد و چون این قصد مؤلف شده که به مطالعه شریف آن نواب اشرف اقدس اعلی خلد الله تعالی ظلال سلطانه علی مفارق اهل الایمان الی انقراض الزمان مشرف شود مسمی به *دانشنامه شاهی* شد، و چون این رساله در طریقه خاصه به منزله کتاب *اربعین* فخر رازی است در طریقه عامه، مرتب بر چهل فایده شد.[۲]

---

۱. نسخه «ج»: +عالیاً

۲. لازم به ذکر است از ادامه متن فقط اختلافات قابل توجه بین نسخه‌ها را گزارش خواهیم کرد و از ذکر اختلافات جزئی صرف نظر خواهد شد.

فایده اول

در تقسیم افاضل به اشراقیین و صوفیه متشرعین و مشّائین و متکلّمین و آخذین از معصومین سلام الله علیهم، و در تقسیم متکلمین به اشاعره و معتزله و به اصولیین امامیه؛

پس بدان که مطلب اعلی و مقصد اقصی، معرفت خصوصیات مبدأ و معاد است و تعبیر از این معنی در آیات کریمه به ایمان بالله والیوم الآخر شده و حدیث شریف امیرالمؤمنین صلوات الله وسلامه علیه وعلی اولاده الطاهرین: «رحم الله امرءًا عرف أنَّه من أین وفي أین وإلی أین»[1] در این معنی وارد شده، و افاضل در تحصیل آن مقام چند فرقه شده‌اند:

[متکلمین و فلاسفه مشّا]

یک فرقه تحصیل این مقام به فکر و نظر کرده‌اند پس طائفه‌ای از این فرقه التزام این کرده‌اند که مخالف اصحاب وحی نگویند و ایشان

---

۱. این مطلب در مجامع روایی ذکر نشده است و گویا اصلاً حدیث نیست. ملاصدرا نیز در اسفار، ج۸، ص۳۵۵ آن را به امیرالمؤمنین علیه‌السلام نسبت می‌دهد در حالیکه نویسنده «الإسفار عن نصوص الأسفار» به وجود نداشتن چنین حدیثی در مجامع روایی اشاره می‌کند. حیدر الوکیل، الإسفار عن نصوص الأسفار، ص۹۰.

را متکلمین می‌گویند از این جهت که فنِ کلام را تصنیف کرده‌اند از روی افکار عقلیه و در فن کلام در مسئله کلام ربّ العزّة تطویل کلام کرده‌اند و مذاهب مختلفه پیش گرفته‌اند، و طائفه‌ای دیگر این التزام نکرده‌اند و ایشان را حکماء مشّآئیین می‌گویند از این جهت که اوائل، ایشان در رکاب ارسطو می‌رفتند و در وقتی که ارسطو وزیر اسکندر شده بود و تردّد به دولتخانه اسکندر می‌کرد و در آن اثنا اخذ علوم از ارسطو می‌کردند.

[صوفیه و فلاسفه اشراق]

و یک فرقه دیگر تحصیل این مقام به ریاضات کرده‌اند پس طائفه‌ای از این فرقه التزام کرده‌اند که مخالف اصحاب وحی نگویند[1] و ایشان را صوفیه متشرعین می‌گویند، و طائفه دیگر این التزام نکرده‌اند و ایشان را حکماء اشراقین می‌گویند و افلاطون که استاد ارسطو است که تعلیم و تعلّم علوم به طریق ریاضات کرده.

---

۱. در نسخه« الف» اینگونه بود: «التزام کرده‌اند که مخالفت وحی نگویند»؛ آن را از سایر نسخه‌ها تصحیح کردیم.

[اخباریین]

و فرقه سیم تحصیل این مقام از روی کلام اصحاب عصمت کرده‌اند و التزام این کرده‌اند که در هر مسئله که ممکن باشد عادتاً که عقل در او غلط کند متمسّک به احادیث اصحاب عصمت شوند و ایشان را اخباریین می‌گویند[1] و اصحاب ائمه طاهره علیهم الصلوة والسلام همگی این طریق داشته‌اند و ائمه علیهم السلام ایشان را نهی کرده بودند از فن کلام[2] و از فن اصول فقه که از روی انظار عقلیه تدوین شده و

---

۱. تذکر این مطلب ضروریست که محل نزاع بین اخباریان و غیر ایشان این نیست که راه فهم معارف رجوع به بیانات اهل بیت علیهم السلام است، بلکه اخذ از احادیث و توجه به آن به عنوان اصلی‌ترین مبانی معرفتی، مورد پذیرش تمامی گروه‌های مختلفی است که در دایره اسلام هستند و بلکه اگر کسی منکر احادیث باشد و یا مدعی باشد که با احادیث و قول معصوم کاری نداشته و خود می‌خواهد مبانی معرفتی ارائه دهد، از دایره دیانت خارج خواهد بود. پس تکرار این مدعا که اخباری‌ها به احادیث رجوع می‌کنند، هیچ نفعی نخواهد داشت؛ چون مخالفین ایشان نیز به احادیث مراجعه کرده و کارشان تعمق و تأمّل در روایات می‌باشد. و فی المجموع تقسیم به اخباری و اصولی هیچ اساسی ندارد، چرا که تمامی علمای امامیه عقلا تأمل و تفقه در آیات و روایات می‌کنند؛ و در مجموع نه شخص مسمی به اخباری معصوم در فهم می‌شود و نه مسمی به اصولی تأمل در آیات و روایات را رها می‌کند. [M]

۲. ادعای نهی از علم کلام در حالی است که ما شاهد روایاتی نیز هستیم که عظمت و ارزش علم کلام را نشان می‌دهد، و با دقت در روایات وجه جمع و دلیل اختلاف آشکار می‌شود؛ یونس بن یعقوب می‌گوید من خدمت امام

همچنین از فن فقه که از روی استنباطات ظنّیه تدوین شده، از این جهت که عاصم از خطا منحصر است در تمسک به کلام اصحاب عصمت.[۱] و لهذا در فنون ثلاثه اختلافات و تناقضات بسیار واقع شده

صادق علیه‌السلام بودم که مردی از شام وارد شد و تقاضای مناظره با شاگردان حضرت را کرد... . حضرت به من فرمودند: ای یونس اگر تو به خوبی علم کلام را می‌دانستی با او گفتگو می‌کردی. من عرض کردم: فدای شما شوم من شنیدم که از علم کلام نهی می‌فرمودید و می‌گفتید وای بر اصحاب کلام. حضرت فرمودند: إنما قلت فویل لهم ان ترکوا ما أقول وذهبوا الی ما یریدون. وای بر آن‌ها اگر گفتار مرا واگذارند و دنبال آنچه خواهند روند. سپس حضرت فرمودند برو و هر کدام از متکلمین را دیدی نزد من بیاور. در این ماجرا چندین نفر از اصحاب امام که علم کلام می‌دانستند ـ مخصوصا هشام ـ با آن مرد شامی مناظره کردند و حضرت برای ایشان دعا کردند. بنگرید به: الکافی، ج۱، ص۱۷۱. پس دلیل نهی حضرت خودسری در علم عقاید و کلام و کنار گذاشتن تعلیم از اهل‌بیت علیهم‌السلام است. همچنین است روایات مدح فقها و ذم فقهای دیگر. [M]

۱. لازم به ذکر است تقسیم فوق، و سه فرقه کردن طالبان مطالب مبداء و معاد به سه دسته «متکلمین و فلاسفه مشّا، صوفیه و فلاسفه اشراقی، و اخباری‌ها»، اساس و ملاکی محکمی ندارد و حق آن است که دو گروه بیشتر وجود ندارد: کسانی که به دنبال اخذ معارف از اهل بیت علیهم‌السلام هستند ـ که البته همیشه احتمال خطا و اشتباه در فهم‌ها وجود دارد، ولی وظیفه عقلی و شرعی خود را که رجوع به معصوم و تسلیم در مقابل اوست انجام داده‌اند ـ، و گروه دوم کسانی که دغدغه و التزامی ندارند که از اهل بیت علیهم‌السلام اخذ کنند. گروه اول همان عموم علما، فقها و متکلمین شیعه هستند و تقسیم کردن مجدد ایشان به کسانی که واقعا سخن معصوم را درست فهمیده‌اند و کسانی که به اشتباه

چنانچه مشاهد است و معلوم است که نقیضین حق نیستند البته یکی از ایشان باطل است و تعلیم فنّ کلام و فنّ اصول فقه و فنّ فقه به اصحاب خود کرده‌اند و آن [سه][1] فن در کثیری از مسائل مخالفت دارد با فنون که عامه تدوین آن کرده‌اند و اهل البیت علیهم‌السلام فرموده‌اند که در فنون ثلاثه عامه آنچه حق است از ما به ایشان رسیده و آنچه باطل است از اذهان ایشان صادر شده. و طریق اخباریین تا آخر زمان غیبت صغری که به بعضی از روایات هفتاد و سه و بعضی از روایات هفتاد چهار است شایع بود میانه افاضل امامیه بلکه در اوایل غیبت کبری نیز شایع بود و اصحاب ائمه علیهم‌السلام بعد از آنکه اخذ فنون ثلاثه از اهل البیت علیهم‌السلام کرده‌اند تدوین آن در کتب به امر ایشان کرده‌اند تا در زمان غیبت کبری شیعه اهل بیت در عقاید و اعمال رجوع به آن کنند و آن در کتب به طریق تواتر منتهی به متاخرین شده، و کتاب کافی که ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی قدس‌سره تألیف آن کرده مشتمل است بر فنون ثلاثه.

رفته‌اند، در حقیقت ادعای عصمت کردن است. و متقابلاً گروه دوم در واقع همگی یکی هستند و تقسیم به مشایی، اشراقی، صوفی، سنی و... تقسیمات جزئی و بی‌فایده است. [M]

۱. از نسخه «ج» آوردیم، سایر نسخ: - [ ]

پس چون محمد بن احمد بن الجنید العامل بالقیاس[1] و حسن بن علی بن ابی عقیل العمّانی المتکلم به ظهور رسیدند و تقیه شدید بود در زمان ایشان و در مدارس و مساجد مدار تعلیم و تعلّم طریقه عامه بود تعلیم و تعلّم از طریق عامه کرده‌اند چون مهارت تمام در فنّ اصول فقه و فنّ کلام که از ائمه علیهم‌السلام منقول شده نداشتند در بعضی از مباحث فنّ کلام و فنّ اصول فقه موافقت با عامه کردند[2] و اختیار طریقه مرکبه از طریقه اخباریین و طریقه عامه کردند و بنای اجتهادات فقهیه بر آن نهادند و بعد از ایشان شیخ مفید رحمه‌الله از روی غفلت و حسن ظن به این دو فاضل موافقت ایشان کرد و در کلام و اصول فقه سلوک طریقه مرکبه آن طریقه عامه و اخباریین و اصولیین کرد و از این جهت علمای امامیه منقسم شدند به اخباریین و اصولیین، چنانچه علامه حلی در بحث خبر واحد از نهایة ذکر کرده است و در آخر شرح

---

۱. عامل به قیاس، اتهام و لقبی است که استرآبادی به ابن جنید اسکافی (۳۸۱ ق) داده است.

۲. البته این خود مؤلف است که طریقه عامه را اختیار کرده و همانند ظاهریه و حشویه از عامه و اهل سنت ادعاهای بی‌محتوا می‌کند، در حالی که همه علمای امامیه بر مبنای آیات و روایات تفقه و استنباط می‌کنند و همگی دارای اصول و قواعد استنباط می‌باشند و هیچ کدام هم معصوم از خطا و اشتباه نمی‌باشند. [M]

مواقف[۱] و اوائل کتاب ملل و نحل[۲] نیز تصریح به آن شده است[۳] و چون شیخ مفید استاد علم الهدی و استاد رئیس طائفه بود آن طریقه در میان افاضل امامیه شایع شد تا نوبت علامة المشارق والمغارب علامه حلی شد؛ و چون تبحر علامه در علوم از ابن جنید و ابن عقیل و شیخ مفید بیشتر بود ایشان طریقه مرکبه[۴] را در کتب کلامیه و اصولیه بسط و رواج بیشتر دادند و در اجتهادات فقهیه بنا بر آن طریقه مرکبه نهادند. و چون احادیث عامه از باب خبر واحد خالی از قرائن بود ایشان تقسیم احادیث کتب خود را به اقسام اربعه مشهوره کرده بودند

---

۱. میرسید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج۸، ص۳۹۲: و كانت الامامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (و تشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية أو تفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها (و سلفية) يعتقدون ان ما أراد الله بها حق بلا تشبيه.
همگی این تقسیمات در حقیقت در مورد اهل سنت است و ربطی به شیعه و امامیه ندارد و اشتباه مؤلف و غرض‌ورزی جرجانی نیز آشکار است. [M]

۲. شهرستانی، الملل و النحل، ج۱، ص۱۹۳: و كانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم، و تمادى الزمان: اختارت كل فرقة منهم طريقة. فصارت الإمامية بعضها معتزلة: إما وعيدية، و إما تفضيلية. و بعضها إخبارية: إما مشبهة و إما سلفية.

۳. ظاهراً در این دو مصدر، مراد از اخباریه یک نحله خاص کلامی است نه آنچه امروزه مصطلح شده است در گروهی که مقابل اصولیین قرار دارند.

۴. نسخه الف: «طریقه مرکب»؛ از سایر نسخ تصحیح کردیم.

علامه حلی رضی الله تعالی عنه از روی غفلت احادیث کتب طائفه محقّه را به اقسام اربعه تقسیم کرد[1] با آنکه علم الهدی و رئیس الطائفه و ثقة الاسلام و شیخنا الصدوق و غیرهم تصریح کرده‌اند به اینکه اجماع طائفه محقّه بر صحت آن شده، و بعد از علامه حلی شیخ شهید رعایت طریقه او کرده و بنای تصانیف خود برآن نهاده، و بعد از ایشان سلطان المحققین شیخ علی رحمه الله[2] موافقت ایشان کرده و العالم الربّانی الشهید الثاني رحمه الله نیز رعایت آن طریقه کرده تا اینکه نوبت به اعلم العلماء المتأخّرین في علم الحدیث و علم الرجال و اورعهم استاد الکلّ في الکلّ میرزا محمد استرآبادی نوّر الله قبره رسیده، پس ایشان بعد از آنکه جمیع فنون احادیث را به فقیر تعلیم کردند به فقیر اشاره کردند که احیاء طریقه اخباریین بکن و شبهات که معارضه با آن طریقه دارد دفع آن شبهات بکن، مرا این معنی بر خاطر می‌گذشت لیکن ربّ العزّة تقدیر کرده بود که این معنی برقلم تو جاری شود.[3]

---

۱. تقسیم به اقسام اربعه در روایات هیچ ربطی به انکار قرائن معتبره روایات ندارد، بلکه فقط یک اصطلاح علمی و مفید برای سهولت مباحث است. [M]

۲. محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ق).

۳. در هیچ یک از منابع دوره صفوی اشاره‌ای به میرزا محمد در ارتباط با نقد مکتب اصولی نشده است؛ این موضع انحصاریِ استرآبادی بود. همچنین میرزا محمد «علامه حلّی» را که یکی از عمده‌ترین هدف‌های حملات استرآبادی بود، با این کلمات توصیف کرده است: «صفات قابل تحسین او

پس فقیر بعد از آنکه جمیع علوم متعارفه را از اعظم علمای آن فنون اخذ کرده بودم چندین سال در مدینه منوّره سر به گریبان فکر فرو می‌بردم و تضرع به درگاه ربّ العزّة می‌کردم و توسل به ارواح مقدسه اصحاب [عصمت][1] می‌جستم و مجددًا رجوع به احادیث و کتب عامه و کتب خاصه می‌کردم از روی کمال تعمق و تأمل تا آنکه به توفیق ربّ العزّة و به برکات سید المرسلین و ائمه طاهرین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین به اشاره لازم الإطاعه امتثال نمودم و به تألیف *فوائد مدنیّه* موفق شدم و به مطالعه شریف ایشان مشرف شد پس تحسین آن تألیف کردند و ثنا بر مؤلفش گفتند رحمه الله تعالی.[2]

آنقدر زیاد است که در شماره نمی‌گنجد و آنچنان روشن است که قابل کتمان نیست» (حر عاملی، *امل الآمل*، ج۲، ص۸۱). بنابراین، این عبارت استرآبادی که میرزا محمد نقشی پیامبرگونه در احیای اخباری‌گری برای او پیش بینی کرده بود، که ظاهرا استرآبادی خود نیز بدان باور داشته است، اغراق است و باید با احتیاط با آن برخورد کرد؛ توضیح بیشتر در مقدمه گذشت. [R.J]

۱. از نسخه «ج» آوردیم.

۲. میرزا محمد به تأیید و تمجید بخش‌هایی از الفوائد که خود دیده بود، پرداخته است. عمر او به دیدن نسخه کامل و نهایی الفوائد قد نداد چرا که استرآبادی آن را در ربیع الاول سال ۱۰۳۱ق یعنی سه سال پس از مرگ میرزا محمد به اتمام رساند، به همین دلیل ما نمی‌دانیم او حقیقتاً به تأیید یا تمجید چه بخش‌هایی از آن پرداخته است. [R.J]

و اگر سائلی گوید که لازم می‌آید که جمع قلیلی[1] از افاضل امامیه که در بعضی از مباحث اصولیین موافقت با عامه کرده‌اند فاسق باشند، جواب گوییم که لازم نمی‌آید؛ از این جهت که این مسئله از ضروریات دین است که غافل از حکم الله، معذور است مادام غافلاً؛ و معلوم است که جمع قلیلی از افاضل متأخرین امامیه که طریقه مرکبه را پیش گرفته‌اند غافل بوده‌اند از اینکه این طریق جایز نیست[2] و در میان جمع فرق اختلاف بسیار در کتب کلامیه و اصول فقه و فتاوی فقهیه واقع شده چنانچه مشاهد است. و در میانه اخباریین امامیه در مسائل اعتقادیه کلامیه و اصول فقه نزد تحقیق اصلا خلافی[3] نیست؛[4] بلی در مسائل فقه به حسب اختلاف احادیث اهل البیت علیهم‌السلام از ایشان اختلاف واقع شده و حضرت صادق علیه‌السلام فرموده است که احداث آن اختلاف میانه ایشان من کرده‌ام به این طریق که فتاوی

---

۱. نسخه الف: «جمع قلیل»؛ از نسخه «ل» و «د» تصحیح کردیم.

۲. و البته به همین دلیل است که مدعیان اخباری‌گری که غافل و در اشتباه می‌باشند نزد علما و فقها فاسق یا کافر شمرده نمی‌شوند بلکه معذورند. [M]

۳. نسخه «ج»: اختلافی

٤. ادعای خلاف واقع آشکار است، چه اینکه همگی علما و فقها در تمامی موارد کلام و اصول عقاید و اصول فقه و مسائل فقهی و... دارای اختلاف می‌باشند و هیچ کدام معصوم نیستند؛ و مشخص نیست با وجود این همه اختلاف بین اخباریان در عقاید و فقه و... چگونه ادعا می‌شود میان ایشان اختلافی نیست!

مختلفه بعضی از باب بیان حق و بعضی دیگر از باب ضرورت تقیه به ایشان تعلیم کرده‌ام به این قصد که این طریقه در حفظ ایشان از شرّ اعدا ادخل است.[۱]

و رئیس طائفه ﷺ در کتاب *عده*[۲] فرموده است که في الحقیقة تناقض در احادیث اهل البیت ﷺ و در اقوال مختلفه اخباریین امامیه نیست از این جهت که بعضی از فتاوی وی از باب ضرورت تقیه است و بعضی دیگر از باب اخبار[۳] و بیان واقع و آن جمله نعماء ربّ العزّة نسبت به فرقه ناجیه این است که هر عمل که در زمان غلبه اعدا به احادیث وارده از باب تقیه کنند در دیوان ربّ العزّة مجزی است.

و در این فایده اکتفا به این مقدار کردیم تا سبب ملال نشود و ان شاءالله العزیز در اواخر این رساله بیان طریقه خاصه و بیان طریقه عامه بروجه تفصیل می‌آید.

---

۱. این استدلال استرآبادی قاصر از اثبات مدعای اوست چه اینکه دقیقاً همین مطلب را اصولی‌ها هم می‌توانند بیان کنند. [M]

۲. شیخ طوسی، عدة الاصول، ج۱، ص۱۴۷-۱۴۶.

۳. نسخه «الف» و «ل»: اختیار| نسخه «ج» و «د»: اخبار؛ ما آن را با توجه به متن عدة الاصول تصحیح کردیم.

فایده دوم

در تحقیق معنی نفس الأمر و ذهن و خارج و وجود و ثبوت و اشباه آن؛

پس بدان ایّدک الله تعالی که در میان[۱] قوم در تحقیق معنی نفس الأمر اختلاف بسیار واقع شده و رسائل طویله در این باب تألیف کرده‌اند و تطویل بلا طائل داده‌اند؛ و حق این است که نفس الأمر نفس الشیء است از این جهت که امر اینجا به معنی شیء است و معنی اینکه شیء موجود است در نفس الأمر، این است که وجود او منوط به فرض فارض و اعتبار معتبر نیست همچنانکه معنی کلام قوم در تعریف معنی جوهر به اینکه جوهر موجودی است که قائم به نفس باشد این است که قائم بغیر نباشد، مثلا ملازمت میان[۲] طلوع شمس و وجود نهار متحقق است در حد ذات خودش، خواه فارضی موجود باشد یا نه و خواه فرض او کند یا نه. و معنی اینکه شی موجود است در خارج این است که موجود است به وجود اصیل، و معنی وجود اصیل می‌آید ان شاء الله تعالی. [و][۳] نفس الأمر اعم است از خارج مطلقاً؛ پس هر موجودِ در خارج موجود است در نفس الأمر، و عکس کلیّه صادق

---

۱. در نسخه رسم الخط کلمه «میان» به صورت «میانه» بود که آنها را تصحیح کرده و به شکل امروزی آورده‌ایم

۲. از نسخه «ج» تصحیح کردیم؛ سایر نسخ: میانه

۳. از سه نسخه دیگر آوردیم.

نیست و نفس الأمر اعم است از ذهن من وجه از این جهت که کنه ربّ العزّة در نفس الأمر موجود است و در ذهن موجود نیست و ممکن است که عقل اعتبار کند قضایای کاذبه را مثل زوجیت خمسه، پس زوجیت خمسه موجود است در ذهن نه در نفس الأمر، و زوجیت خمسه و امثال آن را «ذهنی فرضی» می‌گویند، و زوجیت اربعه موجود است در ذهن و در نفس الأمر و امثال او را «ذهنی حقیقی» می‌خوانند، و بیان ظروف ثلاثه بر این نحو از مختارات محققین است، و بدانکه ظروف ثلاثه بر یک نهج نیست از این جهت که نفس الأمر ظرف نسبت قضایا است و فرض ذهن نه[1] و خارج و ذهن ظرف نفس وجودند و لهذا قوم تقسیم وجودی که محمول است به خارجی و ذهنی کرده‌اند و نیز[2] خارج و ذهن ظرف ثبوت محمولات می‌شوند به اعتبار دیگر مغایر اعتباری که به آن اعتبار نفس الأمر [می‌شود][3].[4]

---

۱. در نسخه «الف» و «د» چنین بود. | نسخه «ج»: و فرض ذهن نیز | نسخه «ل»: و فرض ذهن نه نیز

۲. از نسخه «ج» و «ل» تصحیح کردیم. نسخه «الف» و «د»: بر

۳. از نسخه «ل» آوردیم. | نسخه «ج»: و فرض ذهن ظرف نسبت قضایایی می‌شود.

٤. دقت شود که مؤلف با آن همه حدّت در نقد سایر علما، خودش نیز مانند ایشان است و ادعای اینکه اخباری سخنانش را فقط از اهل عصمت می‌گوید و اصولی از خودش می‌گوید، کلامی باطل و تقسیمی وهمی است. [M]

تحقیق معنی وجود

و اما وجود، پس جمعی کثیر از افاضل گمان کرده‌اند که به معنی «هستی» است، و حق نزد فقیر این است که این صحیح نیست از این جهت که وجود از مصادر متعدّیه است و هستی از مصادر لازمه است و مذهب حق این است که ثبوت و تحقق و حصول و تقرّر و هستی همگی یک معنی دارند و حق این است که این الفاظ حقیقتاً در معدومات جاری نیست و تحقق عدم شی در نفس الأمر به معنی عدم تحقق وجود او است در نفس الأمر، همچنانکه معنی تأثیر عدم علت در عدم معلول، عدم تأثیر وجود او است در وجود معلول؛ و حق این است که معدومات لا شیء محض‌اند و در آن مرتبه بعضی از بعضی امتیاز ندارند و امتیاز بعضی از معدومات از بعضی فی نفسه گاهی حاصل می‌شود که در ملاحظه موجود شوند، و حق این است که از برای وجود و ثبوت و تحقق و تقرر و حصول و کون و هستی زیاده بر آن معنی که تبادر به اذهان می‌کند و مشترک است میان[1] واجب و ممکنات، کنهی ثابت نشده[2] و عادت محققین حکما و متکلمین به

---

۱. از نسخه «د» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: میانه. (در ادامه نیز همه موارد را به رسم الخط امروزی تبدیل کردیم)

۲. مؤلف بین موضوع و محمول خلط کرده است، مسئله کنه خداوند راجع به حقیقت ذات و موضوع است، و مسئله وجودِ مشترک بین خالق و مخلوق مربوط به محمول است و هیچ ربطی به یکدیگر ندارند. [M]

این جاری شده که در هر باب بحث کنند از اموری که تحقق ایشان ثابت شده و لهذا حصر افلاک در نُه کرده‌اند و حصر قوای دراکه در ده کرده‌اند و حصر عناصر در چهار کرده‌اند. و حق این است که ثبوت ماهیّات و اشخاص عین فعلیت آن ماهیّات و اشخاص است، و حق این است که معنی تأثیر فاعل در معلول این است که نفس ماهیّات و نفس هویّات شخصیه [را][۱] از قوه به فعل می‌آورد[۲] یعنی ماهیّات اشخاص را می‌کند[۳] و این جعل را «جعل بسیط» می‌گویند.

و جمعی از حکما گمان برده‌اند که معنی تأثیر فاعل این است که ماهیّات و هویّات یعنی اشخاص را متصف به وجود می‌کند همچنانکه صبّاغ ثوب را رنگ می‌کند و این را «جعل مرکب» می‌گویند؛ و این مذهب باطل است از این جهت که اثر تأثیر خارجی می‌باید که در خارج موجود باشد و هویّات یعنی اشخاص در خارج موجودند، نه اتصاف به وجود و نه وجود؛ و از این جهت که لازم می‌آید که ماهیّات و اشخاص قبل از وجود فعلیت داشته باشند و این باطل است. و از جمعی از حکما مشهور است که وجود ربّ العزّة جلّ

---

۱. از نسخه «د» آوردیم.

۲. البته تعبیر صحیح این است که ماهیات و اشیا و هویات را خلق و ایجاد می‌کند نه اینکه از قوه به فعل می‌آورد. [M]

۳. در متن چنین بود.

جلاله و عظم شأنه عین ذات مقدس او است و وجود ممکنات عین ذات ممکنات نیست، و به خاطر فقیر می‌رسد که این فرق قول جمعی از حکما است که گمان کرده‌اند که معنی تأثیر فاعل در معلول این است که ماهیّات و اشخاص را متّصف به وجود می‌سازد و منکر جعل بسیط شده‌اند. اما نزد محققین از حکما و علماء اسلام که ماهیّات و اشخاص ممکنه را مجعول به جعل بسیط می‌دانند وجود و ثبوت ممکنات عین فعلیت ماهیّات و فعلیت هویّات است به حسب ذهن و نفس الأمر و خارج و نیز عین ماهیّات و اشخاص ممکنات است به حسب خارج و نفس الأمر نه به حسب ذهن، و معنی اینکه عین ایشان است به حسب خارج و نفس الأمر این است که مجرد ذاتی که موجود است در خارج و[1] در نفس الأمر به حسب خارج و نفس الأمر صلاحیت این دارد که وجود و ثبوت از نفس او منتزع شود همچنانچه معنی اینکه وجود ربّ العزّة و صفات ربّ العزّة عین اوست این است که ذات مقدس صلاحیت این دارد که این معانی از او منتزع شوند و همچنانچه به حسب تحلیل عقلی و تصور ذهنی، وجود و صفات مغایر ذات مقدس ربّ العزّة‌اند؛ همچنین وجود خارجی مغایر ذات ممکنات است و این مسئله نظیر آن مسئله

---

۱. از سه نسخه آوردیم، نسخه «الف»: - واو

است که در حکمت و کلام مقرر شده که معنی حمل این است که دو شیء که به حسب مفهوم مغایرند به حسب ذات در خارج متحدند، و بعد از این تحقیق خواهیم کرد ان شاء الله تعالی این را که معنی تحقق صفات انتزاعیّه در خارج این است که خارج ظرف ذاتی شود که آن ذات صلاحیت انتزاع صفات انتزاعیه داشته باشد. و آنکه فاضل دوانی در حواشی شرح جدید تجرید تحقیق این مسئله به این طریق کرده که مجرد ذات ربّ العزّة صلاحیت انتزاع وجود و ثبوت دارد و مجرد زید مثلا صلاحیت انتزاع وجود از او ندارد،[1] از این جهت که جعل جاعل در جانب منشأ انتزاع مأخوذ است بنا بر مذهب جمعی از حکما که ممکنات را مجعول به جعل مرکب می‌دانند معقول است و بنا بر مذهب محققین از حکما و متکلمین که ممکنات را مجعول به جعل بسیط می‌دانند معقول نیست از این جهت که بنا بر این مذهب، جعل جاعل علت منشأ انتزاع است جزء منشاء انتزاع یا قید منشأ انتزاع نیست، و منشأ انتزاع مجرد ذات زید است و این مقدمات نزد اولی الالباب واضح است. و حق نزد فقیر این است که آن عبارتی که از حکما منقول است که «للموجود أسوة حسنة بسایر صفاته بل لسایر صفاته أسوة حسنة» به عین تحقیق

---

۱. در نسخه «ج»، کلمات بین «انتزاع وجود» در سطر بالا و سطر پایین افتاده بود.

است و این معنی از احادیث اهل البیت علیهم‌السلام فهمیده می‌شود، و فقیر بیان آن[۱] در حواشی کتاب کافی[۲] کرده و معنی آن عبارت این است که مجرد ذات ربّ العزّة همچنانکه منشأ انتزاع وجود و ثبوت است، همچنین منشأ انتزاع علم و عالم و قدرت و قادر و حیات و حیّ است؛ پس تحقق وجود و تحقق صفات در حق ربّ العزّة بر یک نهج است. اگر خواهی که تحقق صفات را اصل کن و قیاس تحقق وجود بر آن کن، و اگر خواهی عکس آن کن و همچنانکه تحقق علم و قدرت و حیات در خارج است نه در مجرد ملاحظه ذهنی، همچنین تحقق وجود در خارج است در حق ربّ العزّة و در حق ممکنات.[۳]

---

۱. از سه نسخه دیگر آوردیم، نسخه «الف»: - آن.

۲. استرآبادی، الحاشیة علی أصول الکافي، ص۱۱۵.

۳. قول به انتزاع وجود و علم و قدرت و... از ذات احدیت واضح البطلان است؛ وقتی ما مثلا یک مثلث را می‌بینیم یا در ذهن تصور می‌کنیم، سه ضلع و سه زاویه و... را از آن انتزاع می‌کنیم. ذات خداوند هرگز شناخته و تصور و دیده نمی‌شود که چیزی از آن انتزاع شود، بلکه ما همیشه مخلوقات او را می‌بینیم و مفهوم وجود و علم و قدرت و... را در مخلوقات درک می‌کنیم سپس با سلب جهات تجزی و مخلوقیت از آنها، آن را برای ذات متعالی خداوند عقلا اثبات و حمل می‌کنیم. [M]

فایده سیّم

[ماهیت و وجود خداوند]

در کلام اهل البیت علیهم السلام تصریح به این معنی واقع شده که ربّ العزّة ماهیت و وجود دارد. و معلوم است که مراد این است که هویّت شخصیّه ربّ العزّة مغایر مفهوم وجود است هم چنانچه هویّات شخصیه ممکنات مغایر وجود است؛ و معلوم است که تحقق وجود در خارج مجرد ذات منشأ انتزاع است و معنی غیبت همین است و ان شاء الله تعالی تحقیق صفات عین ذات و صفات زایده بر ذات بعد از این در فایده چهارم[1] می کنیم.

و سال ها است که به خاطر فقیر می رسد اینکه کلام سلطان المحققین در اوایل تجرید در بحث وجود و زیادته في التصور، اشاره است به اینکه تحقّق وجود در خارج عین ذات موجود در خارج است؛ یعنی مجرد ذات زید مثلاً در خارج منشأ انتزاع وجود است و به حسب خارج زیادتی بر ذات زید ندارد مثل زیادتی حرارت و برودت و عمی بر ذات موصوف در خارج، بلکه زیادتی وجود بر زید به حسب ملاحظه عقل است از این جهت که عقل تحلیل زید می کند به ذات و وجود،

---

۱. نسخه «ج»، «د»، «ل»: - در فایده چهارم

همچنانچه ذات مقدس ربّ العزّة منشأ انتزاع وجود است و نیز منشأ انتزاع علم و عالم و قدرت و قادر و حیات و حیّ است و زیادتی وجود و صفات بر ذات مقدس ربّ العزّة به حسب تحلیل عقل و ملاحظه ذهن است؛ یعنی به حسب ملاحظه عقل دو مفهومند ممتاز احدهما فی نفسه از دیگری، و شرّاح تجرید[1] حمل این کلام بر این معنی کرده‌اند که اتصاف زید مثلاً به وجود خارجی در خارج نیست بلکه از توابع وجود ذهنی زید است، و لهذا اعتراض کرده‌اند به این طریق که چرا نتواند بود که مثل اعمی از صفات انتزاعیه خارجیه باشد. و فاضل دوانی در مقام جواب شده و استدلال کرده بر اینکه اتصاف زید مثلاً به وجود خارجی در خارج نیست بلکه از توابع وجود ذهنی زید است، و حقش این است که همچنانکه بدیهی است که اتصاف ربّ العزّة به وجود خارجی و به صفات در خارج است نه در ذهن بدیهی است که اتصاف زید نیز به وجود خارجی در خارج است پس این مطلب خلاف بدیهیه است، چنانچه بیان خواهیم کرد ان شاء الله تعالی.

---

۱. شرّاحی مانند علامه حلی در شرح تجرید مطلب را کاملا درست توضیح داده‌اند و اشکال مؤلف بر ایشان وهمی و غیرواقعی است. و از آنجا که مباحث مرحوم خواجه و علامه در این موارد کافی و وافی است از تعرض به مطالب مؤلف در این صفحات صرف نظر می کنیم.

فایده چهارم

[معقولات ثانی، و صفات انتزاعی]

سلطان المحققین نصیرالملّة والدین ﷺ در تجرید در مواضع کثیر فرموده‌اند که وجود و ثبوت و وحدت و کثرت و علّیت و معلولیّت و کلیّت و جزئیّت و جوهریّت و عرضیّت از ثوانی معقولات است[۱] و کلام متأخرین در تحقیق این مقام مضطرب و از صوب صواب منحرف است. و فاضل دوانی و سید شیرازی در حواشی شرح جدید تجرید در مواضع کثیره تطویل کلام به قصد تحقیق این مقام کرده‌اند؛ و حق این است که کلام این دو محشی بسیار از تحقیق دور است بلکه از جمله خیالات فاسده است، و چون خیالات سید شیرازی اصلا موافق قواعد قوم نیست و از عقل و نقل دور است و فاضل دوانی در توضیح جهات فساد آن کوتاهی نکرده، در این فواید در مقام دفع آن نشدیم و در مقام دفع خیالات فاسده فاضل دوانی شدیم. پس از جمله خیالات فاسده فاضل دوانی در این مبحث این است که فرق کرده است میان خلط به وجود خارجی و اتصاف به وجود خارجی؛ و از آن جمله این است که خیال کرده است که زید در

---

۱. نسخه «ج»: معقولات‌اند

خارج مخلوط است به وجود خارجی و متصف به او نیست، و در ذهن متصف است به وجود خارجی و مخلوط نیست. و از آن جمله این است که خیال کرده است که حقیقت تشخّص خلط ماهیت نوعی است به نحوی از انحای وجود پس بر او لازم می‌آید که اصلا شخص زید مثلا در خیال در نیاید یا خلط به وجود خارجی در خیال باشد، و هر دو خلاف بدیهیه است. و از آن جمله این است که خیال کرده است که وحدت و کثرت و علیت و معلولیت و نظایر آن عارض اشیا در وجود ذهنی می‌شوند نه در وجود خارجی، و حمل کلام نصیر الملّة والدین و سایر محققین بر این معنی کرده و نیز در[1] تحقیق نسبت میان دو تعریف که قوم معقول ثانی را کرده‌اند خبط های عجب کرده، و در مقام این شده که وحدت و کثرت و علیت و معلولیت و وجود و اشباه آن را به تعسّفات و تکلفات از عوارض مختصه به وجود ذهنی کند و بیان آن دو تعریف و تحقیق نسبت میان ایشان بر وجهی که خبط های فاضل دوانی معلوم شود[2] خواهیم کرد ان شاء الله تعالی.

---

۱. از نسخه «ج» و «د» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ل»: - در

۲. از سایر نسخ تصحیح کردیم؛ نسخه «الف»: شد

و از عجایب آنکه فاضل دوانی اعتراف[۱] کرده است در حواشی شرح جدید تجرید بر چند مقدمه که مسلم‌اند نزد کل محققین بلکه نزد اولی الالباب بدیهی الصحّة‌اند و از نتیجه آن مقدمات غافل شده و نقیض آن نتیجه را تحقیق گمان کرده؛ و یکی از آن مقدمات آنکه وجود خارجی از نفس ذات زید موجود در خارج منتزع است[۲] نه از زید موجود در ذهن. و دیگری آنکه در تحقّق[۳] صفات انتزاعیه و اتصاف موصوف به ایشان و حصول ایشان در نفس الأمر، نفس ذات منشأ انتزاع است یا وحده یا به انضمام قیدی از قیود. و دیگری آنکه هرگاه صلاحیت انتزاع صفت از توابع وجود خارجی موصوف باشد اتصاف به آن صفت در خارج است، و هرگاه که صلاحیت انتزاعش از توابع وجود ذهنی موصوف باشد اتصاف به آن صفت در ذهن است، و هرگاه که انتزاعش از توابع هردو وجود باشد اتصاف به آن صفت در هر دو طرف[۴] است؛ مثل زوجیت چهار که[۵] هرگاه در خارج یا در ذهن موجود شود از او انتزاع زوجیت می‌شود به حسب هردو وجود. و معلوم

---

۱. در نسخه «ج» برخلاف سایر نسخ «اعتراض» ثبت شده بود؛ با توجه به مقام بحث و قرائن، ظاهرا همان «اعتراف» صحیح است.

۲. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - است

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ نسخه «ل» و «د»: - در | نسخه «الف»: تحقیق

٤. سایر نسخه‌ها: ظرف

۵. از نسخه «د» تصحیح کردیم؛ نسخه «الف»، «ل» و «ج»: که چهار

است که نتیجه این مقدمات این است که اتصاف زید به وجود خارجی در خارج است و در ذهن نیست؛ و فاضل دوانی از این نتیجه غافل شده و گمان کرده که تحقیق این است که اتصاف زید به وجود خارجی از توابع وجود ذهنی زید است نه از توابع وجود خارجی زید. و دلیل دیگر نیز به خاطر فاتر حقیر[1] رسیده جهت اینکه اتصاف زید مثلا به وجود خارجی در خارج است نه در ذهن، و آن این است که حقیقت وجود و ثبوت خارجی زید همان فعلیت ذات زید است در خارج، و معلوم است که فعلیت ذات زید در خارج محتاج به جعل جدید غیر جعل ذات زید نیست.

پس معلوم شد که اتصاف زید به وجود خارجی در خارج است که اگر در ذهن باشد محتاج به جعل جدیدی یعنی جعل زید در ذهن خواهد بود، و نیز انفکاک فعلیه شیء از آن شیء لازم می‌آید و این دلیل نیز مثل دلیل اول مفید قطع است در اذهان اولی الالباب و مخاطبه فقیر با ایشان است و اگر خواهی که در این مباحث اطمینان حاصل کنی پس ملاحظه کن اتصاف ربّ العزّة را در خارج به وجود و به صفاتی که عین ذات مقدس او است در خارج و از روی آن این معنی را که اتصاف زید به وجود خارجی در خارج است در ذهن خود

---

۱. نسخه «ج»: به خاطر فقیر

منقّح کن. و فاضل دوانی احداث این خیال کرده که خلط زید به وجود خارجی در خارج است یعنی موجودیت او با او است و این معنی مانع است از اینکه اتصاف زید به وجود خارجی در خارج باشد و از این دقیقه غافل شده که این معنی مانع است از اینکه وجود از صفات زایده باشد مثل حرارت و برودت و عمی مانع نیست از اینکه از صفات خارجیه انتزاعیه باشد مثل وجود ربّ العزّة و صفات ربّ العزّة، و مثل وحدت و کثرت و زوجیت. و بعد از تنزل از این مقام می‌گوییم که همچنانکه اتصاف ربّ العزّة به وجود خارجی و به صفات در ذهن خلاف بدیهیه کل است همچنین اتصاف زید در ذهن به وجود خارجی نیز خلاف بدیهیه است پس نتیجه مقدمه باطل[1] فاضل دوانی این می‌شود که زید اصلا اتصاف به وجود خارجی نداشته باشد نه اینکه اتصاف به او[2] از توابع وجود ذهنی زید باشد.

و ضابطه تحقیق مقام این است که صفت دو قسم است یا عین ذات موصوف است یا نه، پس مراد به صفات عین ذات موصوف این است که مجرد ذات موصوف کافی باشد در انتزاع او؛ یعنی محتاج به ضم قیدی از قیود نباشد؛ مثل وحدت و کثرت و زوجیت و وجود ربّ

---

۱. سایر نسخه‌ها: باطله

۲. نسخه «ل»: به آن

العزّة و صفات ربّ العزّة و وجود خارجی زید. و مراد به صفات غیر ذات این است که اینچنین نباشد، و آن دو قسم است؛ یک قسم انتزاعی است مثل نسبت عمی به زید، و رازقیت و مریدیّت نسبت به ربّ العزّة، و یک قسم غیرانتزاعیّه است؛ مثل حرارت و برودت. پس صفاتی که عین ذات موصوف است معنی تحقق ایشان و اتصاف به ایشان در نفس الأمر و خارج این است که ذاتی موجود شود که صلاحیت انتزاع این صفات از او داشته باشد، پس اتصاف موصوف به ایشان محتاج به جعل نباشد اصلا، اگر موصوف واجب باشد و محتاج به جعل ذات موصوف است نه به جعل جدید، اگر موصوف ممکن الوجود باشد و صف عین ذات موصوف بلکه کل صفات انتزاعیه وجود لغیرها دارد و وجود فی نفسها ندارد، و در حکمت و کلام همچنین مقرر شده و صفت غیرانتزاعیه هم وجود لغیرها و هم وجود لنفسها[1] دارد مثل حمرت و حرارت. و صفت انتزاعیه که عین ذات موصوف نیست[2] مثل عمی محتاج به جعل جدیدی نیست، بلکه جعل موصوف با قیدی از قیود عدمیّه یا وجودیّه در تحقق او کافی است.

---

۱. نسخه «ج»: فی نفسها | نسخه «د»: وجود بغیرها و هم وجود بنفسها

۲. در نسخه الف، «است» بود، از سایر نسخه‌ها تصحیح کردیم.

و فقیر را چند دلیل به خاطر رسیده جهت اینکه این قسم از صفات انتزاعیه محتاج به جعل جدیدی نیست؛ از جمله ادله اینکه اثر جعل می‌باید که موجود فی نفسه باشد و صفت انتزاعیه اینچنین نیست، از این جهت که حقیقت تحقق او صلاحیت او است نه انتزاع بالفعل.

و از جمله ادله اینکه منشأ انتزاع او ذات موصوف است با قید عدمی یا قید وجودی و معلوم است که بر تقدیر اول جعل موصوف کافی است از این جهت که تحقق قید عدمی محتاج به عدم جعل است نه به جعل مثل عمی. و معلوم است که بر تقدیر ثانی مجموع این دو جعل که به آن دو جعل مجموع منشأ انتزاع متحقق شده کافی است مثل اینکه انتزاع می‌کنیم از ارض این صفت را که او تحت سما است پس ارض موصوف صفت تحتیّت است، جعل او با جعل قید که سما است کافی است در تحقق صفت تحتیت. و از این مراتب معلوم شد که تحقق معدومات فرع جعل نیست و تحقق انتزاعیّات واقعه در خارج و در نفس الأمر فرع جعل جدید نیست. و تحقیق این مباحث بر این نهج از خواص این رساله شریف است؛

و بعد اللتیّا و الّتی می‌گوییم که التزم اینکه اتصاف زید به وجود خارجی از توابع وجود ذهنی زید است خلاف بدیهیه است و التزام اینکه موجودیت زید در خارج به اتصاف او به وجود خارجی نیست از

خیالات واهیه است، و التزام اینکه علیّت و معلولیّت و وحدت و کثرت و اشباه آن از صفات مختصه به وجود ذهنی است بعید از اذهان مستقیمه است و هیچ فرقی نزد اولی الالباب میان اینها و میان زوجیّت اربعه و فردیّت که قوم اتفاق کرده‌اند بر اینکه اتصاف به ایشان از توابع هر دو وجود است نیست.

تنبیه

منطق و حکمت و کلام به توفیق الملک العلام و به برکات افکار صحیحه سلطان المحققین نصیر الملّة و الدین الطوسی و انظار مستقیمه علامة المحققین قطب الملّة و الدین الرازی، و به تحریر و تنقیح سید المحققین و سند المدققین العلامة الجرجانی[1] و توضیحات صاحب مواقف[2] و علامه تفتازانی جرجانی[3] و مولانا علی القوشچی الجرجانی[4] تنقیح تمام یافته بود؛ پس چون نوبت تصنیف و

۱. علی بن محمد بن علی جرجانی (متوفی ۸۱۶ق)، از متکلمان حنفی اشعری مسلک. | تمجیدهای استرآبادی از برخی اهل سنت، و متقابلا برخورد تند او با علمای شیعه قدری عجیب است. [R.J]

۲. عضد الدین ایجی (متوفی ۷۵۶ق)، متکلم و فقیه شافعی.

۳. سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (متوفی حدود ۷۹۲-۷۹۱ق)، متکلم و فقیه شافعی.

٤. علاء الدین علی بن محمد سمرقندی، معروف به ملا علی قوشچی (متوفی ۸۷۹ق)، متکلم و فقیه حنفی.

تألیف به این دو مشکّک مستعجل متخاصم حریص در تخریب کلام قوم به قصد تحصیل جاه و شهرت در میان عوام رسید طرفی از منطق و اکثر حکمت و کلام حرکت قهقرا به خلاف صوب[1] هدی دادند و فاضل دوانی می‌خواست به وسیله رد کلام محققین، رئیس محققین شود. و در واقع افکار جدیده او همگی واهی است چنانچه در این رساله و در بعضی دیگر از فواید مدنیه[2] نیز بیان آن کرده‌ایم، و چند چیز است که نزد تحقیق تحصیل آن شبیه است به اینکه شخصی تفحص کند کاهدانی را به قصد تحصیل سوزنی گم شده. یکی از آن فن معما، دیگری کافیه ابن حاجب در نحو، و دیگری شرح جامی، و دیگری حواشی دنیه دوانیه بر شرح جدید تجرید و بر حواشی مطالع و بر تهذیب منطق، و فقیر به قصد هدایت خلق اظهار این معانی کرد و الله یعصمني من النّاس و النسناس.

و آنچه به خاطر فقیر می‌رسد در تحقیق کلام سلطان المحققین این است که معقول ثانی دو معنی دارد به حسب اصطلاح قوم؛ پس یک معنی انسب است به اغراض[3] منطقیین و دیگری انسب است به

---

۱. نسخه «د»: صواب | صوب: راست و درست، صواب

۲. محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۵۰۸.

۳. در همه نسخه‌ها چنین بود.

اغراض حکما و متکلمین. پس معنی اول این است عوارضی که اتصاف به ایشان از توابع وجود ذهنی موصوف باشد مثل کلیّت که اتصاف انسان به او از توابع وجود انسان[1] است در ملاحظه عقل. و مثل اتصاف حیوان ناطق به اینکه معرّف انسان است و اتصاف العالم متغیر به اینکه قضیه است و صغری است و اتصاف کل متغیر حادث به اینکه قضیه است و کبری است و اتصاف العالم حادث به اینکه نتیجه است.

و معنی دوم صفتی که تحقق او منحصر باشد در وجود لغیره یعنی وجود فی نفسه نداشته باشد؛ و توضیح این مقام که مزلقه اقدام فحول اعلام است این است که صفات دو قسم است، یک قسم این است که همچنانکه وجود لغیره دارد یعنی ثبوت او از برای غیر و اتصاف غیر با وجود فی نفسه نیز دارد؛ مثل حرارت و حمرت. و این قسم را «صفات حقیقیّه» و «صفات انضمامیّه» و «صفات زایده بر ذات موصوف» و «صفات غیر انتزاعیّه» می گویند، و تحقق این قسمِ از صفات به اتفاق محتاج به جعل جدید است؛ یعنی جعل موصوف در تحقق او کافی نیست.

---

۱. در نسخه الف کلمه «انسان» موجود در جمله، هر دو بار به صورت «ایشان» استنساخ شده بود؛ از سایر نسخه‌ها تصحیح شد.

و یک قسم دیگر از صفات این است که وجود فی نفسه ندارد و وجود او منحصر است در وجود لغیره، یعنی ثبوت او از برای غیر. و این قسم را «صفات غیر حقیقیه» و «صفات انتزاعیه» می گویند، و حقیقت تحقق این نحو از صفات این است که ذات موصوف وحده یا به انضمام قیدی، قید وجودی یا قید عدمی صلاحیت انتزاع او داشته باشد. پس تحقق ایشان[1] این است که ذاتی موجود شود که صلاحیت انتزاع ایشان داشته باشد[2] خواه انتزاع به فعل آید یا نه.

و قوم صفات انتزاعیه را دو نحو تقسیم کرده‌اند؛ یکبار چنین تقسیم کرده‌اند که مجرد ذات موصوف کافی است در انتزاع او یا نه، پس قسم اول را عین ذات گفته‌اند ـ به این معنی که عین ذات موصوف بی‌قیدی منشأ انتزاع او است ـ و قسم دوم را زاید بر ذات. و قسم اول و دوم در ممکنات و واجب تعالی می باشد و در کلام اصحاب عصمت سلام الله و صلواته علیهم اجمعین صفات خالق اینچنین تقسیم شده که یا صفات ذات است یعنی عین ذات است، یا صفات فعل، و بیان این معانی ان شاء الله خواهیم کرد در فواید آینده.[3]

---

۱. نسخه «ل»: او | منظور همان تحقق انسان است.

۲. نسخه «ج» برخلاف نسخ دیگر «نداشته باشد» بود که اشتباه بودن آن مشخص است.

۳. این مطالب ایشان از اساس باطل است، طبق تعالیم مکتب وحی خداوند متعال ذات علم و قدرت است، نه ذاتی که دارای صفت علم و قدرت باشد،

لذا سخن از "زیادت صفات برذات"، ویا "عینیت ذات و صفات او" موضوعا منتفی است. بدیهی است ذات متصف به صفت و دارای کیفیت، متجزی و متبعض و قابل زیاده و نقصان و وجود و عدم بوده، و متقابلا ذات متعالی از مقدار و اجزا، به خودی خود متعالی از "داشتن و نداشتن"، و فراتر از قابلیت اتصاف به صفات است، چه اینکه ذات و صفت وضوحا دو چیزند نه یک چیز، بدین معنا که هر ذات دارای صفتی را می‌توان بر صفت و حالتی دیگر فرض کرد، و البته با فرض اینکه ذاتی دارای صفات باشد، دیگر ادعای عینیت ذات و صفات با نفس مفروض اولی در تناقض است.

امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرمایند:

وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة. (نهج البلاغة، خطبه اول)

کمال خالص دانستن و تنزیه خداوند متعال این است که صفات از او نفی شوند، زیرا هر صفتی شهادت می‌دهد که آن چیزی غیر از موصوف است، و هر موصوفی گواهی می‌دهد که آن چیزی غیر از صفت است.

و می‌فرمایند:

جلّ أن تحلّه الصفات، لشهادة العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع.

فراتر از این است که صفات بر او درآیند، زیرا عقول گواهی دهند که هر کس صفات بر او در آیند مصنوع می‌باشد. (بحار الأنوار، ۲۵۳/۴)

امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: وكلّ موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى. (بحار الأنوار، ۱۶۱/۴)

هرچه در وصف آید مصنوع است، و آفریننده اشیاء به هیچ وصفی متصف نیست.

حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: نظام توحيد الله تعالى نفي الصفات عنه، لشهادة العقول أنّ كلّ صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كلّ موصوف أنّ له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كلّ صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة

الاقتـران بالحـدوث، وشـهادة الحـدوث بالامتنـاع مـن الأزل الممتنـع مـن الحدوث. (عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ۱/۱۲۴)

قانون توحید خداوند تعالی این است که صفات از او نفی گردد، زیرا عقول گواهی دهند که هر صفت و موصوفی مخلوق است، و هر موصوفی شهادت دهد که او را خالقی است که نه صفت است و نه موصوف، هر صفت و موصوفی شاهد بر اقترانند. و اقتران، گواه حدوث است. و حدوث گواهی دهد که وجود ازلی‌اش ممتنع است.

فاضل مقداد و قاضی سعید قمی به زیبایی و دقت بیان می‌کنند:

إنّه لیس له صفة زائدة علی ذاته، بل لیس له صفة أصلاً کما أشار إلیه وليّ الله بقوله: وکمال الإخلاص لـه نفي الصفات عنه لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف. (الفاضل المقداد، اللوامع الالهیة، ۷۹)

خداوند صفت زائد بر ذات خود ندارد، بلکه او تبارک و تعالی اصلا صفت ندارد چنانکه حجت خداوند به این مطلب اشاره نموده و می‌فرماید: وکمال اخلاص او این است که صفات از او نفی شود زیرا هر صفتی شهادت می‌دهد که چیزی غیر از موصوف است.

و قاضی سعید در شرح توحید صدوق، در مورد شرح فرموده امام رضا علیه‌السلام (وأصل معرفة الله توحیده) می‌نویسد:

توحید تنها در صورتی انتظام می‌یابد که صفات را عینا و زیادة از خداوند تعالی نفی کنیم، به این معنا که خداوند سبحانه مانند مخلوقات مصداق آن مفهومات نباشد، بلکه صفات او جل سلطانه صفات اقرار می‌باشد نه صفات احاطه و انتزاع و امام رضا علیه‌السلام به همین مطلب اشاره نموده می‌فرماید: نظام توحید خداوند نفی صفات از او است. یعنی آن چیزی که توحید حقیقی به آن انتظام می‌یابد و به واسطه آن عارف بالله موحد حقیقی می‌گردد این است که صفات از خداوند نفی گردد به این معنا که تمامی صفات نیکوی او به سلب نقائص و نفی متقابلات آنها برگردانده شود نه اینکه گفته شود: ذاتی است و صفاتی که قائم به آن ذات، یا قائم به خود صفات، یا عین ذات خداوند

و سید محقق جرجانی در شرح مواقف[1] ذکر کرده که قاعده مشهوره در کلام قوم که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است این معنی دارد که عروض صفات زایده بر ذات، فرع ثبوت ذات است. و یکبار چنین تقسیم کرده‌اند که انتزاع صفت یا از توابع وجود موصوف است در خارج و در ذهن، مثل وحدت و کثرت و زوجیت و فردیت و علیت و معلولیت، و این را «لازم ماهیت» نام کرده‌اند و یا از توابع وجود خارجی موصوف است مثل عمی و این صفات را با صفات موجوده در خارج «لازم وجود خارجی» نام کرده‌اند، و یا از توابع وجود ذهنی است و این را «لازم وجود ذهنی» نام کرده‌اند. و معقولات ثانیه چنانکه گذشت دو اطلاق دارد، یک بار اطلاقش کرده‌اند بر صفات انتزاعیه که لازم وجود ذهنی باشد و از این جهت تعریفش کرده‌اند به اینکه هی العوارض المختصّة بالوجود الذهني، و یک بار اطلاقش کرده‌اند بر

می‌باشند، «زیرا عقول شهادت می‌دهند که هر صفت و موصوفی مخلوق است». این سخن امام علیه‌السلام اعتقاد به وجود صفات عینیه و زائده عارضه را باطل می‌کند. یعنی عقل صریح دور از شبهه‌ها حکم می‌کند که صفت و موصوف هردو مخلوقند چه آن صفات عینیه باشند و چه زائد و قائم به ذات خداوند تعالی. (قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ج۱، ص۱۱۵)

لازم به ذکر است مطالب فوق را از کتاب «فراتر از عرفان»، فصل «نسبت خداوند متعال با صفات»، آوردیم.

۱. میرسیدشریف جرجانی، شرح المواقف، ج۲، ص۱۳۲.

صفات انتزاعیه مطلقه، و از این جهت در تعریفش گفته‌اند ما لا یعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر، و نگفته‌اند ما لا یتحقق الا عارضاً لمتحقق[1] آخر، تا تنبیه کنند بر اینکه تحقق او محض صلاحیت انتزاع است، یعنی وجود فی نفسه ندارد؛ پس معلوم شد که معنی دوم اعم مطلق است از معنی اول، و فاضل دوانی گمان کرده است که معقول ثانی یک معنی دارد به حسب اصطلاح، و چون تصور تعریف دوم کما ینبغی نکرده نسبت میان تعریفین به غیر آنچه مذکور شد گفته و اعتراضات بر تعریف ثانی کرده از این جهت که منطبق بر تعریف اول نیست.

و حقش این است که چه خبط های عظیم از او در این مباحث واقع شده. و به آنچه ما تحقیق کردیم جمیع اعتراضات از قوم رفع شد و معنی کلام قوم واضح شد. و در فن آداب مقرر شده که کلام غیر را حمل باید کرد بر معنی که صحیح باشد به قدر امکان ﴿و ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء﴾.[2]

---

۱. نسخه «د»: لتحقق

۲. جمعه، ۴

فایده پنجم

[جزئی و کلی]

منطقیین آنچه ممکنه است که دانسته شود به کنه یا به وجه، چنین قسمت کرده‌اند که: یا ذات او فی نفسه متعیّن است به تعینی که نفس آن تعین مانع است از صدق او بر کثیرین مثل زید، یا آنکه فی نفسه متعین به این نحو تعین نیست مثل انسان. پس اولی را «جزئی حقیقی و شخصی» نام کرده‌اند و دوم را «کلّی».

فایده ششم

[کلی طبیعی]

شکی در این نیست که بر شخصی مثل زید چند کلی صادق است مثل انسان و حیوان و عالم و عاقل و کاتب و منشی و شاعر بالفعل و بالقوه، و نیز شکی در این نیست که بعضی از این کلیات از زید منفک نمی‌شود و بعضی منفک می‌شود، و نیز شکی نیست در این که آن بعض که منفک می‌شود دو قسم است: در یک قسم فعلی از افعال زید یا صفتی از صفات زید دخل دارد، مثل کاتب و عالم. و در قسم دیگر دخل ندارد، مثل حیوان و انسان. پس قوم اختلاف کرده‌اند در اینکه این قسم که افعال زید و صفات زید را در او دخل نیست خارج است از ماهیت زید و ماهیت زید مجرد هویت شخصیه است ـ همچنانکه ماهیت ربّ العزّة مجرد هویت شخصیه است و جمیع کلیات خارج است از ماهیت آن ذات مقدس جل جلاله و عظم شأنه ـ یا آنکه خارج از ماهیت زید نیست؟

پس مختار جمعی از قدما که قائل به وجود خارجی معقولات[1] اضافیه نیزشده‌اند ثانی است و این طائفه را مثبتین «کلی طبیعی»

---

۱. نسخه الف: «مقولات»، از بقیه نسخه‌ها تصحیح شد.

می‌گویند و چون دلیل این طائفه بر این مدعا مردود است و منبّهات جهت اینکه کلی در خارج موجود نیست و تحقق کلیات محض این است که اشخاص صلاحیّت انتزاع ایشان دارند بسیار است علامة المحققین قطب الملّة والدین الرّازی رد این مذهب کرده و چون همت سید محقق جرجانی در جمیع مباحث عقلیه مصروف بر نقد کلام قوم است نه به اعتراضات و اختراعات فاسده و عادت او جاری شده بود به اینکه استعجال در تحقیق مباحث نکند و بعد از افکار کثیره اختیار آنچه صواب است از مذاهب مختلفه بکند. بنا بر این در این مبحث و سایر مباحث تابع مختارات علامة المحققین قطب الملّة والدین الرّازی شده و تایید مختارات او کرده. و چون بنای حواشی فاضل دوانی و سید شیرازی بر استعجال در مباحث است و طبع ایشان مایل بر اعتراض بر محققین سلف است، در کثیر از مباحث از آنچه سلطان المحققین نصیر الملّة والدین با علامة المحققین قطب الملّة والدین الرازی نقد کرده‌اند در میان مذاهب مختلفه، و صاحب مواقف و علامه تفتازانی جرجانی و سید محقق جرجانی و مولانا علی قوشچی جرجانی تابع آن شده‌اند و تأییدات جهت آن ذکر کرده‌اند حرکت قهقرا به صوب ضد صواب کرده‌اند. و ملخّص دلیل قوم بر این مطلب این است که هذا الحیوان موجود

است در خارج و حیوان جزء هذا الحیوان است پس حیوان موجود در خارج باشد و جواب این دلیل واضح است و ملخص جواب این است که اگر مراد از هذا الحیوان ذات زید است مثلا پس می گوییم لا نسلّم که حیوان جزء او باشد و اگر مراد نفس این مفهوم است لا نسلّم که این مفهوم موجود در خارج باشد. و به خاطر می‌رسد که در این دلیل رد به جهالت شده از این جهت که تا حال مفهوم کلی به ظهور نرسیده که ذاتی شخص خارجی باشد و لهذا مثبتین کلی طبیعی اعتراف کرده‌اند به اینکه امثله که جهت نوع و جنس و فصل ذکر کرده‌ایم همگی عرضیاتند و اطلاع بر ذاتیات اشخاص خارجیه متعسّر بلکه متعذّر است.

و از جمله منبّهات بر اینکه کلی طبیعی در خارج موجود نیست این است که اثر فاعل نفس هویت خارجیه است پس حقیقت تأثیر جعل هویت خارجیه باشد به جعل بسیط، و حقیقت وجود نفس فعلیت هویت خارجیه باشد. و معلوم است که امتیاز بعض افراد فعلیت است از بعضی به سبب امتیاز ما أضیف إلیه است پس نتواند بود که وجود هویت شخصیه عین وجود نوع و جنس و فصل باشد.

و از جمله منبّهات این است که عارض واحد بالشخص چون معروضات مختلفة المهیة داشته باشد.

و از جمله منبّهات این است که مثبتین کلی طبیعی اختلاف کرده‌اند در ذات زید؛ بعضی گفته‌اند که مرکب است از ماهیت نوعیه و از هویت شخصیه موجوده در خارج که تعین ذات او مانع از صدق زید بر کثیرین است. و بعضی گفته‌اند که ذات زید مجرد انسان است و امتیاز او از اشخاص دیگر به سبب عوارض خارجیه است و بعضی گفته‌اند که امتیاز او از اشخاص دیگر به نحو وجود او است. و این مذهب اخیر مختار فاضل دوانی است و فاضل دوانی و غیره ابطال مذهبین اولین کرده‌اند، و حق این است که مذهب سیّم نیز باطل است پس نتیجه این مقدمات این می‌شود که زید مجرد هویت شخصیه باشد و جمیع کلیات خارج از ماهیت او باشد. و وجوه بطلان مذهب سیّم بسیار است بعضی از آن مذکور می‌شود:

اول آنکه امتیاز فعلیت هویّات بعضی از بعضی به سبب امتیاز ما أضیف إلیه است، پس اگر امتیاز هویّات بعضی از بعضی به سبب امتیاز انحاء فعلیت باشد دور لازم آید.

دوم آنکه ضرورت قاضی است به اینکه امور انتزاعیه سبب امتیاز اشخاص موجوده در خارج نمی‌شوند.

وجه سیّم آنکه بدیههً می‌دانیم که ذات زید که موصوف نحو وجود است امتیاز فی نفسه از ذات عمرو دارد قطع نظر از نحو وجود.

وجه چهارم آنکه امور انتزاعیه تا به شخص موجودی مقید نشود تعین شخصی ایشان را حاصل نمی‌شود پس معلوم شد که موجود خارجی منحصر است در هویّات شخصیه، و نفس آن هویّات مانع است از صدق بر کثیرین، و جمیع کلیات از آن هویّات منتزع‌اند و وجود لغیره دارند نه وجود فی نفسه، مثل ربّ العزّة جل جلاله؛ و این مختار علامة المحققین قطب الملّة والدّین رازی است، و سایر محققین مثل صاحب مواقف و علامه تفتازانی و سید محقق جرجانی تابع ایشان شده‌اند.

و بعد از این مراتب فاضل دوانی و سید شیرازی حرکت قهقرا کرده‌اند و مذهب مردود قدما را واپس آورده‌اند و فاضل دوانی گمان کرده است که کلیاتی که ذاتی فردند موجودند حقیقتًا به وجود فرد، و کلیاتی که عرضی فردند موجودند به وجود فرد مجازًا.

و سید شیرازی گمان کرده است که ذاتیات و عرضیات همگی موجودند به وجود فرد حقیقتًا. و مذهب سید شیرازی مردود است از این جهت که بعضی از عرضیات عدم جزء مفهوم او است، مثل اعمی. پس نتواند بود که حقیقتًا موجود خارجی باشد، و معلوم است که فرق میان اشباه اعمی و سایر عرضیات کردن در اینکه اعمی حقیقتًا موجود نیست و باقی حقیقتًا موجودند، تحکم است.

وحق نزد فقیر این است که ذاتیات و عرضیات همگی موجودند به وجود لغیره و اصلا موجود نیستند به وجود فی نفسه. اما دلیل بر اول این است که فرد صلاحیت انتزاع ایشان از او دارد. و اما دلیل بر ثانی پس مذکور شد سابقًا و از این تحقیق معلوم شد که وجود لغیره دو قسم است، یکی به طریق حمل بر غیر است و یکی به طریق اتصاف غیر است. و مذهب فاضل دوانی نیز باطل باشد به آنچه ما تحقیق کردیم.

فایده هفتم

[ترکب جنس و فصل، یا ترکب از ماده و صورت]

بدان که قوم در مسئله اجتماع ترکّب جنس و فصل یا ترکب از ماده و صورت خارجیه سه فرقه‌اند:

یک فرقه گفته‌اند که هر شخصی که جنس و فصل دارد به ازای ایشان ماده وصورت در خارج دارد و فاضل دوانی اختیار این مذهب کرده. و یک فرقه گفته‌اند که هر شخصی که جنس و فصل دارد ماده و صورت در خارج ندارد. و یک فرقه گفته‌اند که جنس و فصل با ترکب از ماده و صورت جمع می‌شود و با بساطت نیز جمع می‌شود. و حق این است که خلاف[1] در این مسئله راجع به این می‌شود که تحقق جنس و فصل در ضمن نوع آیا فرع تحقق ایشان است در ضمن ماده و صورت اولا یا فرع نیست؟ و مذهب ثالث راجع به این می‌شود که فرع نیست.

پس در این مسئله نزد تحقیق دو قول باشد و ماده و صورت خارجیه که به ازاء جنس و فصل نباشد[2] هیچ احدی انکار ایشان نمی‌کند و نزد فقیر مذهب فاضل دوانی باطل است از چند وجه:

---

۱. نسخه «ج»: نزاع

۲. در نسخه «الف» برخلاف سایر نسخ «باشد» ضبط شده بود.

وجه اول اینکه لازم می‌آید که مجردات جنس و فصل نداشته باشند اصلا، و حال آنکه ما بدیهةً می‌دانیم که همچنانکه عقل حکم می‌کند به تحقق ذاتی مشترک میان زید و عمرو، حکم می‌کند به تحقق ذاتی مشترک میان نفس ناطقه زید و نفس ناطقه عمرو و سایر مجردات.

و وجه دوم آنکه لازم می‌آید که هر شخصی که جنس و فصل داشته باشد در هریک از جنس و فصل دوبار موجود شده باشد: یکبار در ضمن به شرط لا، یکبار در ضمن به شرط شیء؛ و التزام این معنی از خیالات فاسده است.

وجه سیّم آنکه لازم می‌آید که حیوان مثلا بر مجموع نفس ناطقه و بدن محمول شود و این خلاف بدیهه است.

وجه چهارم آنکه این مذهب مبنی است بر وجود کلی طبیعی در خارج، و آن باطل است چنانکه گذشت.

فایده هشتم

[درباره تعریف مفردات به مشتقات]

شارح مطالع در اوایل شرح مطالع[۱] نقل کرده از بعضی منطقیین که تعریف به مفردات البته به مشتقات است[۲] و مشتق خواه فصل باشد خواه خاصه معنی‌اش مرکب است از ذات وحدت و نسبت حدث به ذات، و سید محقق جرجانی در حاشیه مطالع تحقیق کرده است که فصل ماهیّات موجوده در خارج نمی‌تواند بود که مشتق باشد و مرکب باشد از ذات ما و مأخذ اشتقاق و إلّا لازم می‌آید که عرض عام جزء فصل باشد. و فاضل دوانی و سید شیرازی گمان کرده‌اند که غرض سید جرجانی بیان این است که قوم تفسیر ناطق مثلا به این کرده‌اند که ذاتٌ له النُطق،[۳] و این تفسیر خوب نیست به واسطه آنکه ذات ما جزء معنی مشتقات نیست. و بعد از این سید شیرازی اعتراض بر سید محقق جرجانی کرده به اینکه ذات جزء معنی مشتق است و مأخوذ است در معنی مشتق نه به عنوان عام و نه به عنوان خاص؛ و فاضل دوانی جواب داده است که این خلاف

---

۱. قطب الدین رازی، شرح مطالع الانوار، ص۱۱.

۲. از سایر نسخ آوردیم؛ نسخه «الف»: - است

۳. هامش نسخه «الف»: عنی ثبت ظاهرا

بدیهه است. و حق در این مقام با فاضل دوانی است از این جهت که ذات برتقدیری که جزء معنی مشتق باشد البته یا به عنوان خاص خواهد بود یا به عنوان عام، و فاضل دوانی می گفته که سید محقق جرجانی تخریب معنی که قوم جهت مشتقات گفته‌اند کرده و بیان معنی صحیحی نکرده پس ما باید که بیان آن بکنیم. و تحقیق آن است که معنی مشتقات مثل ابیض، لا بشرط مأخذ اشتقاق است و گفته است که در ثوب ابیض مثلا معنی ابیض سه فرد دارد: یکی بیاض که به شرط لا ابیض است، و یکی ثوب که معروض بیاض است، و یکی مجموع ثوب و بیاض که به شرط شیء ابیض است، و گمان آن این است که این تحقیق از بابت ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء است و بنا براین خیال تخطئه جمیع حکما و علما عربیه در تفسیر مشتق کرده.

و به خاطر فقیر می‌رسد که هیچ یک از این دو فاضل متوجه مقصود سید محقق جرجانی نشده‌اند و مقصود سید محقق این است که فصل موجودات خارجیه نمی‌تواند بود که مشتق باشد و مرکب باشد از ذات و حدث، و غرض او اعتراض بر تفسیری که قوم مشتقات را کرده‌اند نیست. و نیز به خاطر فقیر می‌رسد که آنچه فاضل دوانی ذکر کرده است جهت تحقیق معنی مشتق، باطل است از چند وجه:

وجه اول آنکه معنی که حکما و علمای عربیه گفته‌اند جهت مشتقات از لفظ مشتقات تبادر به اذهان می‌کند و تبادر اقوی امارات حقیقه است چنانچه در کتب اصول فقه مقرر شده.

وجه دوم آنکه التزام اینکه هر موضعی که مشتق متحقق باشد البته ناچار است که سه فرد داشته باشد بعید است از انصاف.

وجه سیّم آنکه حمل ابیض بر بیاض بعید از طبع است.

وجه چهارم آنکه حمل ابیض بر مجموع ثوب و بیاض نیز بعید است از اذهان مستقیمه.

وجه پنجم آنکه التزام اینکه ابیض در این مثال دو جا موجود است حقیقتا و یک جا مجازا، به این طریق که به وجود بیاض موجود است حقیقتا و به وجود مجموع ثوب و بیاض نیز موجود است حقیقتا، و به وجود ثوب موجود است مجازا بعید است از انصاف.

وجه ششم آنکه این احتمال که بیاض به شرط لا است و لا به شرط او محمول بر ذات زید می‌شود خیالی است دور از طبع و[1] بی‌دلیل.

وجه هفتم آنکه آن لا به شرط معنی ابیض است نیز خیالی است واهی.

---

۱. از نسخه «د» آوردیم؛ سایر نسخ: - واو

وجه هشتم آنکه معلوم است که مشتقات همگی موضوع‌اند به وضع نوعی، و وضع ایشان بر یک نهج است و فرق میان اسم فاعل و اسم مفعول به این است که در اسم فاعل قیام معتبر است و در اسم مفعول تعلق؛ پس اگر خیالی که مشکّک دوانی کرده است در تحقیق معنی مشتقات صحیح باشد لازم می‌آید که در اسم مفعول نیز جاری باشد و معلوم است که جاری نیست.

فایده نهم

[علم به وجه شیء و کنه شیء]

مذهب قدما و قطب الملّة والدین الرّازی، و صاحب مواقف، و علامه تفتازانی، و سید محقق جرجانی این است که علم به شیء حقیقتًا دو قسم است:

یکی علم به کنه آن شیء و یکی علم به آن شیء به وجه.

و فاضل دوانی و سید شیرازی چون میل به اعتراض بر قوم و اختراع بسیار داشتند ردّ مذهب قوم در این مقام نیز کرده‌اند و خیال کرده‌اند که علم به شیء حقیقتًا منحصر است در علم به کنه او، و گفته‌اند که علم به شیء به وجه حقیقتًا علم به وجه است و ذوالوجه حقیقتًا معلوم نیست. دلیل ایشان بر این خیال فاسد و آنکه وجه حقیقتًا موجود شده در ذهن، و ذوالوجه حقیقتاً موجود نشده و علم حقیقی بی‌وجود حقیقی ذهنی نمی‌شود و به خاطر فقیر می‌رسد که خیال این دو باطل است از چند وجه:

وجه اول آنکه احادیث صریح است در اینکه صانع عالم معلوم بندگان شده لکن به وجوه و اعتبارات نه به کنه.[1]

---

۱. لازم به ذکر است مراد از شناخت خدا به وجه‌اش، این است که خدا به وجه و آیه و نشانه‌ها و مخلوقات و مصنوعاتش شناخته می‌شود نه آنکه تصور شود که

وجه دوم آنکه لازم می‌آید که بندگان حقیقتًا اقرار به ذات مقدس ربّ العزّة نکرده باشند بلکه اقرار به وجه از وجوه او کرده باشند و معلوم است که همچنانکه که اقرار به مجرد اسم کافی نیست اقرار به مجرد وجوه و اعتبارات کافی نیست.[۱]

وجه سیّم آنکه جمیع وجوه و اعتبارات ربّ العزّة کلیّاتند،[۲] پس لازم می‌آید که حقیقتًا توحید حصر الوهیّت باشد در معنی کلی نه در ذات شخصی ربّ العزّة.

وجه و بخشی از خدا قابل تصور و شناخت است ولی کنه‌اش غیرقابل شناخت؛ زیرا خداوند موجودی است غیر متجزی، و موجودی که اجزا ندارد شناخت بعض آن دون بعض دیگر ممتنع است. [M]

۱. صرف نظر از وارد نبودن این اشکال به دوانی و شیرازی ـزیرا آنان شناخت به وجه را قبول ندارند نه شناخت کنه راـ، لازم به ذکر است که این اشکال استرآبادی با اشکال اولش قابل جمع نیست؛ در اولی می‌گوید فساد سخن دوانی و شیرازی آن است که طبق احادیث خدا به وجه شناخته می‌شود نه به کنه، و در اشکال دوم می‌گوید اقرار به وجه، حقیقتاً اقرار به خدا نیست و کفایت نمی‌کند. [M]

۲. این ادعا باطل است، چنین نیست که خداوند صفاتی داشته باشد که بر غیر خودش نیز صدق کند تا اینکه گفته شود اینها کلی هستند و خدای شخصی را ثابت نمی‌کنند. بلکه صحیح آن است که براهین، آیات و وجوه اثبات خداوند یا منحصر در اثبات خدای حقیقی است و یا اشتباه و بی‌فایده است. اینگونه نیست که بگوییم مرحله اول خداشناسی آن است که خدایی وجود دارد، و در مرحله دوم ببینیم خدا چه کسی است؛ در اینصورت بت پرست‌ها

وجه چهارم آنکه مقرر شده در احادیث و در کتب قوم که لفظ «الله» از اعلام شخصیه است، و بنا بر خیال این دو لازم می‌آید که اصحاب عصمت علیهم‌السلام و غیرهم معنی این لفظ شریف را نفهمیده باشند به هیچ وجه من الوجوه و استعمال این لفظ که در مخاطبات خود کرده باشند از بابت رد به جهالت باشد.[۱]

نیز حدی از خداشناسی را دارند. بلکه خداشناسی واقعی آن است که ثابت شود خداوند موجودی است به خلاف همه اشیا، در این صورت اولاً دقیقا همان خدای واقعی و شخصی ثابت شده است و ثانیاً باطل بودن خداشناسی بت‌پرستان و... مشخص می‌شود و لازم نمی‌آید این سخن باطل تأیید شود که بت‌پرستان هم حدی از خداشناسی را دارند. [M]

۱. اشکال حاضر در واقع به همان اشکال و وجه اول باز می‌گردد، و باید گفت این اشکال وارد نیست و چنین چیزی لازم نمی‌آید. چنانکه در پاورقی وجه اول گذشت ظاهرا استرآبادی گمان کرده است منظور از شناخت خداوند به وجه، آن است که بخشی از خداوند شناخته شود و نه مثلاکنه او. تقریر اشکال استرآبادی بر دوانی و شیرازی چنین است: چون دوانی و شیرازی شناخت اشیا به وجه را نمی‌پذیرند و فقط قائل به شناخت حقیقت و کنه هستند لذا لازم خواهد آمد که درباره لفظ «الله» که مختص خداوند است هیچ فهمی نداشته باشیم، زیرا مسلّم است که ذات خدا را نمی‌شناسیم، و فقط می‌ماند شناخت وجهی از خداوند، که البته دوانی و شیرازی آن را منکر هستند. لذا نتیجه آن می‌شود که آن دو بپذیرند درباره الله هیچ فهمی نخواهیم داشت. هر چند که ما در این مقام مدافع دوانی و شیرازی نیستیم، اما کلام استرآبادی نیز خالی از اشکال نیست و در پاورقی وجه اول و وجه سوم گذشت. [M]

وجه پنجم آنکه لازم می‌آید که کسب تصورات محال باشد و شبهه[ای] که فخررازی کرده برقوم، عین تحقیق باشد و کلام کل قوم شبهه باشد.

وجه ششم آنکه خیال این دو شخص خلاف بدیهه عوام و خواص است.

وجه هفتم آنکه قطعاً ما حکم برافراد کثیره می‌کنیم به وسیله عنوانات کلیه، و معلوم است که حکم حقیقی فرع علم حقیقی است و اینکه خیال کرده‌اند که موجود در ذهن حقیقتاً وجه است نه ذوالوجه ـ پس معلوم حقیقتاً وجه باشد نه ذوالوجه ـ مدفوع است از این جهت که ذوالوجه به وجه موجود است در ذهن اگرچه به کنه موجود نیست.

تنبیه

مقتضای جبلّت نفوس بشریّه بعد از تعلق به عالم بدن این است که حواس را قدوه می‌سازند و مقدمات را که مناسب طریقه احساس باشد مادة المواد افکار خود می‌سازند و بوسیله آن مقدمات تحقیق مراتب عالم سفلی و غوامض عالم علوی می‌کنند، و از این جهت است که در اکثر مباحث خصومات و اختلافات بسیار در جمیع علوم کرده‌اند و معلوم است که احد طرفی خلاف، باطل است.

پس باید[۱] که عاقل متشبّث به اذیال جمعی شود که ایشان مراتب علوم از عالم علوی بطریق وحی اخذ کرده‌اند تا اطلاع بر حقیقت اشیاء کما هی به قدر طاقت بشری یابد؛ و ما بیان سبب اینکه علما اختلاف در بعضی از علوم نکرده‌اند مثل هندسه و حساب، و در اکثر علوم کرده‌اند مثل حکمت الهی و طبیعی و کلام و اصول فقه و فقه در فواید مدنیه[۲] کرده‌ایم هم به طریق عقلی و هم به طریق نقلی از اصحاب عصمت صلوات الله علیهم اجمعین. و در آخر این فواید اشاره به آن خواهد شد ان شاء الله تعالی.

و حقش این است که بعد از آنکه نصیرالملّة و الدین الطوسی و قطب الملّة والدین الرازی کتب ابن سینا و کتب سایر قدما و متکلمین را مطالعه کرده بودند و امتیاز غث از سمین کرده بودند و آنچه نقد کرده بودند در تصانیف خود آورده و مهملات را ترک کرده بودند و بعد از ایشان در کتب سید محقق جرجانی تنقیح تمام یافته بود از این جهت که سید جرجانی تحریر مختارات این دو محقق به تتمیمات صاحب مواقف و علامه تفتازانی با زیادات از جانب خود کرده بود و بعد از محقق جرجانی، مولانا علی قوشچی جرجانی تصرفات لطیفه کرده بود

---

۱. از نسخه «د» و «ج» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ل»: ماند

۲. محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص۲۵۶.

دو شخص مشکک مستعجل مایل به اعتراض آمدند و مطالعه شفای ابن سینا از روی استعجال کردند و حرکت قهقری آن صوب هدی کردند و آنچه این محققین رد آن کرده بودند از تصانیف ابن سینا، آن را به حواشی شرح جدید تجرید آوردند و به آن رد مسائل منقحه منقوده که چندین محققین در چندین قرن استخراج کرده بودند، کردند؛ و چون به عادت شیطان جاری شده به اینکه بنی آدم را اغرا به اباطیل کند همت متأخرین فضلای عجم را با آنکه اکثر ایشان ادراکات عالیه دارند منحصر ساخته در تعلیم و تعلم حواشی این دو شخص، لاسیّما حواشی فاضل دوانی را، به جهت آنکه زخرفه و بطلان در او بیشتر است.

و حق این است که تعلیم و تعلم حواشی این دو مشکّک[1] قبیح و حرام است عقلًا و شرعًا؛ از آن جهت که این دو مشکّک تخریب مختارات محققین از حکما و متکلمین کرده‌اند و به صوب اباطیل قدما حرکت قهقرایی کرده‌اند. مثلا در این مباحث مقتضای تحقیق ایشان این است که بندگان مجازًا اقرار به ذات مقدّس ربّ العزّة کرده باشند، و مجازًا عبادت آن ذات مقدّس کرده باشند و حقیقتًا اقرار به معنی کلی کرده باشند که مصداق آن منحصر باشد در ذات مقدس، ذلك ظنّ الذین لا یوقنون.

---

۱. فاضل دوانی و سید شیرازی.

فایده دهم

[نسبت تامّه و حکم در جملات شرطی]

بعضی از علمای نحو گمان کرده‌اند که در کلام شرطی نسبت تامّه و حکم در جمله جزاست، نه در مابین شرط[1] و جمله جزا. سید محقق جرجانی رد این معنی کرده است که حق در این مسئله مذهب منطقیین است و آن این است که نسبت تامّه و حکم، میان جمله شرط و جمله جزاست؛ از آن جهت که در کثیری از مواضع کلام شرطی صادق است و جمله جزا صادق نیست، مثلا «إن کان زیدٌ حمارًا کان ناهقًا» صادق است و زید ناهق صادق نیست. پس معلوم شد که کلام شرطی حملیّه[2] مقید به قید نیست بلکه مخالف است بالنوع با حملیّه چنانکه منطقیین گفته‌اند که نسبت تامّه در کلام شرطی اتصال تالی است به مقدم. و فاضل دوانی رد این تحقیق کرده و گمان کرده که در مثل این مواضع جزا صادق است به واسطه آنکه جزا در مثال مذکور زید ناهق، مطلق است؛ یعنی اعم از اینکه در نفس الأمر باشد یا بر تقدیر[3] حماریت زید؛ و این رد نزد ارباب تحقیق خبط محض است از چند وجه:

---

۱. نسخه «ج»: جمله شرط

۲. نسخه «ج»: جمله

۳. نسخه «ج»: یا به این تقدیر

اول آنکه زید ناهق وقتی که نسبت تامه و حکم در او باشد اعم از نفس الأمر نیست بلکه منحصر در نفس الأمر است و این واضح است نزد اولی الالباب. وجه دوم آنکه قضیه را نمی‌توان اخذ کرد به طریقی که اعم از نفس الأمر و از تقدیر باشد و این نیز واضح است. وجه سیّم آنکه ما را می‌رسد که جمله جزا را مقید سازیم به نفس الأمر و مع ذلک کلام شرطی صادق است و جمله جزا صادق نیست و از جمله خبط های فاحش[1] فاضل دوانی [این است][2] که جواب از شبهه مشهوره که زید معدوم النظیر صادق است و زید معدوم صادق نیست چنین داده‌اند که زید معدوم صادق است به واسطه آنکه معدوم اعم است از معدوم في نفسه، و معدوم به اعتبار نظیر. و این تحقیق که سید جرجانی در کلام شرطی کرده از جانب منطقیین عین شبهه معدوم النظیر است و جوابش جواب آن شبهه است؛ و آنچه به خاطر فقیر می‌رسد این است که کلام فاضل دوانی مخبوط است از چند وجه:

وجه اول آنکه پیشتر مذکور شد در وجه اتمام کلام سید جرجانی. دوم آنکه جواب فاضل دوانی که در حاشیه تهذیب و حاشیه تجرید به آن فخر کرده خبط محض است از آن جهت که معدوم به حسب

---

۱. از نسخه «د» تصحیح شد. نسخه «الف» و «ل»: فاضل فاحش | نسخه «ج»: - فاحش
۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخ: - [ ]

لغت و عرف اعم از معدوم في نفسه و معدوم به اعتبار[1] نیست مثلا هرگاه که شخصی گوید که ربّ العزّة معدوم است، مستحق قتل است؛ و اگر معدوم اعم می‌بود از معدوم النظیر، مستحق قتل نبود. و بدیهی است که تفسیری که قوم مشتقات را کرده‌اند به مقتضای آن تفسیر اعمیّت، غلط و خطاء محض است. وجه سیّم آنکه معنی که تبادر می کند به ذهن از معدوم و سایر مشتقات اعم نیست. وجه چهارم آنکه ما می‌دانیم بدیهه که «ذات ثبت له العدم» اعم از معدوم في نفسه و از معدوم به اعتبار نظیر نیست، و این معنی را ما در وقت تقریر شبهه اراده می‌کنیم از لفظ معدوم. وجه پنجم آنکه جواب حاسم ماده شبهه نیست از این جهت که هرگاه که همین ترکیب را معکوس سازیم مثلا بگوییم که زید نظیر خود معدوم است یا زید حمار معدوم است این جواب جاری نیست و جواب تحقیقی از این شبهه آن است که سید محقق جرجانی در اوایل حاشیه مطول فرموده‌اند و ملخص آن جواب این است که قیود دو قسم است؛ یک قسم مخصص ما قیّد به است مثل حیوان ناطق، و یک قسم معبّر[2] ما قیّد به است، مثل حیوان فرضی. و از احکام قسم اول آن است که هرجا

۱. نسخه «ج» و «د»: اعتبار نظیر| نسخه «ل»: اعتبار نظر
۲. نسخه «الف» و «ج»: مغیّر| نسخه «ل» و «د»: معبّر

که مقید صادق است مطلق نیز صادق است و از احکام قسم دوم نیست، مثلا در ما نحن فیه معدوم مقید شده به نظیر و این قید تعبیر[۱] او کرده از این جهت که معنی معدوم این است که «ذات ثبت له العدم»، و معنی معدوم النظیر این است که «ذات ثبت لنظیره العدم». و تحقیق این مقام این است که معدوم النظیر و معدوم الحمار و واسع الدار مثلا ترکیب تقییدی اضافی است و حیوان فرضی و حیوان زعمی و حیوان ناواقعی ترکیب تقییدی توصیفی است، و در همگی قید معبّر[۲] ما قیّد به است نه مخصص، و «نظیر معدوم» و «حمار معدوم» و «دار واسع»، ترکیب تقییدی نیست[۳] بلکه نظیر خمسه عشر است. پس اگر تقریر شبهه به ترکیبات تقییدیه کنند جواب این است که اینجا قیود معبّر[٤] ما قیّد به است نه مخصص و اگر تقریر شبهه به ترکیباتی[٥] که نظیر خمسه عشر است کنند، جواب این است که اینجا مقید و مطلق نیست از آن جهت که ترکیب تقییدی نیست بلکه نظیر خمسه عشر است و اشباه آن از ترکیبات مزجیّه.

---

۱. نسخه «الف» و «ج»: تغییر | نسخه «ل» و «د»: تعبیر

۲. نسخه «الف» و «ج»: مغیّر | نسخه «ل» و «د»: معبّر

۳. نسخه «د»: است

٤. نسخه «الف» و «ج»: مغیّر | نسخه «ل»: معبّر | نسخه «د»: معتبر

۵. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: ترکیبات

پس تحقیق این مباحث این است نه خیالات پوچ که فاضل دوانی آن را سبب طعن بر سید محققین و سند مدققین و بر منطقیین ساخته و تحقیقات نفیسه منطقیین و سید محققین را به آن خیالات پوچ رد کرده هیهات این الثریّا من الثّری!

فایده یازدهم

[نقدی بر فاضل دوانی و سید شیرازی[1] در چند قاعده منطق]

محققین از نحات تصریح به این کرده‌اند که هرگاه که خبر مبتداء جمله باشد، خبر بر مبتدا محمول نیست و نسبت حملیّه جدیده در جمله کبری نیست میان مبتدا و جمله صغری، و همان نسبت حملیّه ایجابیّه یا سلبیّه که در جمله صغری است کافی است در حصول جمله کبری؛ مثل «زید لیس هو بحیّ» و «شریک الباری لیس هو بموجود». و معلوم است که بنا بر این تحقیق که محققین نحات نقل کردیم جمله کبری تابع جمله صغری است در اینکه که اگر صدق جمله صغری تقاضای وجود مبتدای جمله کبری می کند صدق جمله کبری نیز تقاضای وجود مبتدای خود می کند، و اگر صدق جمله صغری تقاضای این نمی کند صدق جمله کبری نیز تقاضا نمی کند، و وجهش این است که تقاضای وجود موضوع نسبت می کند و نسبت جمله کبری همان نسبت جمله صغری است. و بعد از تمهید این تحقیق بدان که جمعی از فضلای متأخرین که ایشان را خدای تعالی در تحقیق علوم ید طولی نداده مفهومات عامه را سبب نقض بر دو قاعده منطقیین قدما کرده‌اند با آنکه فن منطق

---

۱. صدرالدین دشتکی.

شبیه است به فن هندسه و حساب در اینکه مادة المواد افکار در مسائل او نیز قریب به احساس است و این معنی سبب آن می‌شود که غلط و خصومت در او کمتر باشد، چنانچه در فواید مدنیه تحقیق این کرده‌ایم،[1] و ان شاء الله در آخر این فواید اشاره به آن خواهیم کرد.

و اینکه معقولات ثانیه موضوع فن منطق است و معقولات ثانیه بعید است از احساس، منافات به آن ندارد که ما بیان کردیم؛ مثلا مسائل باب تصورات این است که نسبت میان کلیات یکی از اربع است و دو کلی که نسبت میان ایشان تساوی باشد یا میان نقیضین ایشان نیز تساوی است و مسائل باب تصدیقات نظیر این است و این مسائل نظیر مسائل حساب است و اشکالات در مبادی تصوریّه فن منطق است نه در مسائل و نه در مبادی تصدیقیه‌اش چنانچه لبیب بعد از تأمل می‌یابد یک قاعده در باب تصورات مذکور است و آن این است که دو کلی که میان ایشان تساوی باشد میان نقیضین این دو کلی نیز تساوی است. و یک قاعده در باب تصدیقات و آن این است که موجبه کلیه منعکس می‌شود به موجبه کلیه به عکس نقیض و حاصل نقض ایشان در باب تصورات این است که مرجع تساوی به صدق دو موجبه کلیه است چنانچه مقرر شد و میان مفهومات عامه

---

۱. الفوائد المدنیة، ص۲۵۶.

مثل شیء و ممکن به امکان عام تساوی است و میان نقیض[1] ایشان تساوی نیست به واسطه آنکه دو موجبه کلیه که نقیضین این دو مفهوم موضوع ایشان شده‌اند صادق نیستند از این جهت که صدق موجبه تقاضای وجود موضوع می‌کند و نقیضین این دو مفهوم ممتنع است که بر موجودی صادق آیند و حاصل نقض ایشان در باب تصدیقات این است که هر موجبه کلیه که موضوعش یکی از این دو مفهوم باشد و محمولش دیگری، صادق است و موجبه کلیه که عکس نقیض او باشد صادق نیست به واسطه وجه مذکور.

و جمعی دیگر از علماء منطقیین که خدای تعالی ایشان را ید طولی داده در تحقیق علوم،[2] مثل علامة المحققین قطب الملّة والدین الرّازی، و سید المحققین و سند مدققین سید محقق جرجانی، صاحب مواقف، و علامه تفتازانی دفع[3] دو نقض مذکور کرده‌اند و تصحیح این دو قاعده منطقیین کرده‌اند به اینکه گفته‌اند که قضیه موجبه که سلب در جانب محمول او باشد او را دو طریق اخذ می‌توان کرد؛ یک طریق را معدولة المحمول می‌گویند و یک طریقه را سالبة

---

۱. نسخه «ج»، «د»، «ل»: نقیضین

۲. نسخه «ج»: تحقیق اکثر علوم

۳. در نسخه «الف» برخلاف سایر نسخ «رفع» آمده بود.

المحمول. و موجبه سالبة المحمول عبارت است[1] از جمله اسمیّه کبری ایجابیّه که جزء او جمله صغری فعلیه سالبه[2] باشد؛ مثل «شریک الباری لیس هو بموجود» و «کلّ لا یمکن بالإمکان العامّ[3] لیس هو بشیء». و ما موجبه کلیه را در باب تصورات و در باب تصدیقات سالبة المحمول اخذ می‌کنیم تا صدقش به تقاضای وجود موضوع نکند.

و چون فاضل دوانی و سید شیرازی میل بسیار به اعتراض بر قوم داشته‌اند و بضاعت ایشان در علوم ناقص بوده و مهارت در جمیع علوم عقلیه و لغویه و شرعیه نداشته‌اند از روی استعجال اعتراضات بر محققین کرده‌اند و آن اعتراض پوچ را تحقیق نام کرده‌اند، چه نزد صاحب جهل مرکب تحقیق آن است که او می‌گوید و به این وسیله شیطان خیالات فاسده ایشان را ترویج داده چنانچه فاضل دوانی را به «محقق دوانی» نام کرده‌اند و حقش این است که «مشکّک دوانی» اولی است که اسم او باشد؛ از آن جهت که اکثر حواشی او[4] ردّ تحقیقات قوم است به خیالات فاسده. و غافل‌اند از مفاسده عقلیه و لغویه و شرعیه

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: عاری است

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - سالبه

۳. در نسخه‌ها «العامة» بود، که تصحیح شد. نسخه سپهسالار نیز برخلاف سایر نسخه‌ها «العام» بود.

٤. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - او

که لازم افادات مختصر ایشان است، چنانچه کسی[1] که تتبع *فواید* فقیر کند مطلع بر این معنی خواهد شد ان شاء الله تعالی. و مطالعه از روی استعجال کتب و تصانیف ابن سینا را کرده‌اند و خوب به کنه مقاصد او فرو نرفته‌اند و رد کلام جمیع محققین در این مبحث کرده‌اند و عباراتی از ابن سینا جهت ترویج خیال پوچ خود نقل کرده‌اند، و حقش این است که این عبارت مؤید محققین است و سبب بحث ایشان در این مبحث بر محققین این است که خبط در تصور مقصود محققین کرده‌اند و از جمله مضحکات که ثکلی را به خنده می‌آرد این است که فضلایی که[2] حاشیه فاضل دوانی را از فاضل دوانی شنیده‌اند یا از تلامذه او اخذ کرده‌اند و حواشی جهت توضیح کلام او نوشته و سالها بعد از قرائت حاشیه تجرید فاضل دوانی اوقات صرف تدبرش کرده و در میان عام و خاص به دانشمندی مشهور شده‌اند مثل ملا[3] میرزا جان شیرازی و مولانا عبدالله یزدی و خواجه جمال الدین محمود شیرازی تفسیر موجبه سالبه المحمول به این طریق کرده‌اند که زید «نیست کاتب»[4] است.

---

۱. نسخه «ج» و «د»: لبیبی

۲. از سایر نسخ تصحیح کردیم؛ نسخه «الف»: که فضلا

۳. نسخه «ج»: مولانا

٤. همه نسخه‌ها چنین بود.

و فقیر در این تعجبم که اینها همگی چون[۱] در این مسئله نحوی غافل شده‌اند. و ملخّص ردّ فاضل دوانی و سید شیرازی کلام محققین را در این مبحث این است که صدق موجبه کلیه تقاضای وجود موضوع می‌کند نه از جهت خصوصیت محمول، بلکه از جهت نسبت تامه ایجابیّه و نسبت تامه در موجبه سالبة المحمول ایجابیه است[۲]، پس صدق موجبه سالبة المحمول نیز مثل معدولة المحمول تقاضای وجود موضوع کند و عبارتی که از ابن سینا جهت تأیید کلام خود نقل کرده‌اند این است که «إنّما أوجبنا أن یکون الموضوع في القضایا الإیجابیة موجوداً[۳] لا[٤] لأنّ نفس قولنا غیر عادل یقتضي ذلك بل[٥] لأن الإیجاب یقتضي ذلك»[٦] و وجه خبط و خلط این دو فاضل این است که محققین قائل‌اند به اینکه نسبت ایجابیه تقاضای وجود موضوع می‌کند که این معنی از بدیهیات عام و خاص است غایتش، ایشان می‌گویند در موجبه سالبة المحمول نسبت سلبیه است نه

---

۱. چگونه

۲. نسخه «د»: - است

۳. در مصدر: المعدولیة

٤. از نسخه «ج» آوردیم، در مصدر نیز چنین بود.

٥. در مصدر: ولکن

٦. الشفاء، المنطق، ص۸۲ (المقالة الثانیة، الفصل الاول: فصل في القضیة الثنائیة والثلاثیة)

ایجابیه، پس تقاضای وجود موضوع نکند و از جمله عجایبات اینکه سید محقق جرجانی در حاشیه منطق شرح مختصر[1] تصریح به آن کرده است که نسبت در موجبه سالبة المحمول سلبیه است نه ایجابیه، و آن قضیه در صورت موجبه است و در معنی سالبه. و مع‌هذا این دو فاضل، منتقل[2] به مقصود قوم نشده‌اند و اعتراض برقوم کرده‌اند[3] و این اعتراض را معظم مفاخر خود دانسته‌اند و در حواشی رسائل[4] که به اسم سلاطین بلاد هند نوشته‌اند در مقام افتخار بر علما[5] و محققین ذکر این کرده‌اند و فقیر را سه برهان قطعی به خاطر رسیده از برای اینکه در موجبه[6] سالبة المحمول نسبت همان است که در جمله صغری است، و نسبت جدیده در جمله کبری نیست:

دلیل اول: اینکه بدیهةً ما می‌دانیم صدق موجبه سالبة المحمول را در وادی معدومات صرف مثل «شریک الباری لیس هو بموجود»، و

---

۱. حاشیة شرح مختصر المنتهی؛ معرفی در دنا (ویراست جدید)، ج۶، ص۵۹۶.

۲. در نسخه «الف» برخلاف همه نسخه‌ها «مشتغل» ثبت شده بود.

۳. از نسخه «ج» آوردیم، سایر نسخه‌ها: - و اعتراض برقوم کرده‌اند

٤. از نسخه «د» و «ل» آوردیم. نسخه «الف»: - بر علما | نسخه «ج»: بر علمای محققین

۵. از نسخه «ج» آوردیم، سایر نسخه‌ها: - و اعتراض برقوم کرده‌اند

٦. نسخه «ج»: + کلیه

اگر نسبت جدیده می‌داشت غیر آن نسبتی که در جمله صغری است آن نسبت[1] موجبه می‌بود به اتفاق متخاصمین، و صدقش تقاضای وجود موضوع می‌کرد.

دلیل دوم: آنکه هر جمله فعلیه صادقه مصدّره[2] به لیس را مثل «لیس زید بحیّ» هرگاه اسمش را مبتدا کنی و بر سر آن جمله اضافه کنی قضیه[ای] حاصل می‌شود صادقه، که تقاضای وجود موضوع نمی‌کند پس نسبت ایجابیه نداشته باشد مثل «زید لیس هو بحیّ».

دلیل سوم: آنکه معلوم است که فرق میان جمله صغری و جمله کبری در موجبه سالبة المحمول مجرّد این است که تکرار موضوع در جمله کبری نه در جمله صغری، و معلوم است که مجرّد تکرار موضوع سبب احداث نسبت جدیده ایجابیه نمی‌شود. و اگر کسی خواهد که افتخار بر علما کند به این قسم تحقیقات که متمم افکار سلف و خلف است افتخار کند نه به خیالات پوچ که در جمیع افکار سلف و خلف است و ثکلی را از تصور آن خنده می‌آید. و مخاطبه فقیر در این فواید و سایر فواید با اولی الالباب است از این جهت که مخاطبه با غیر ایشان قبیح است عقلا، حرام است شرعا.

---

۱. نسخه «د»: سبب

۲. نسخه «الف» برخلاف سایر نسخه‌ها: متصدّره

فایده دوازدهم

[وجود ذهنی و خارجی، و چگونگی علم خداوند]

حکما و متکلمین قسمت وجود به خارجی و ذهنی کرده‌اند، به این طریق که وجود شیء دو قسم است؛ یکی آنکه آثاری که از آن شیء متوقع است در آن وجود، برآن شیء مترتّب می‌شود و این را وجود خارجی و عینی و اصیل نام نهاده‌اند. و دیگری آنکه اینچنین نباشد و آن را وجود ذهنی و ظلّی و غیراصیل نام کرده‌اند.[1]

و جمهور حکما و محققین و متکلمین گمان کرده‌اند که علمی که مجردات بغیرذات خود دارند منحصراست دراینکه مفهومات کلیه و جزئیات[2] مجرده به مجردات قائم شوند و جزئیات مادیّه[3] به حواسی که آلت مجرداتند قائم شوند، و نیزگمان کرده‌اند که علم به اشیاء فرع آن است که آن اشیاء موجود باشند في أنفسها یا در خارج یا

---

۱. البته بحث «وجود ذهنی» در کلام و فلسفه بسیار متفاوت است، تا جایی که شارحین فلسفه می‌گویند متکلمان تعریفی که فلاسفه برای علم ذکرکرده بودند را قبول نداشتند و در حقیقت، وجود ذهنی ـ به آن معنای فلسفی ـ را انکار می‌کردند. (بنگرید به: شرح بدایة الحکمة، علی شیروانی، ج۱، ص۱۸۲). در ادامه درباره موضع خود استرآبادی توضیح داده خواهد شد.

۲. نسخه «ج»: جزئیه

۳. نسخه «ج»: مادّه

در ذهن، و از این جهت که این گمان کرده‌اند در مسأله[1] علم ازلی ربّ العزّة ـ به جمیع آنچه ممکن است که دانسته شود ـ، حیران شده‌اند.

پس افلاطون گمان کرده است که اشیا در ازل موجودند به وجود خارج از مشاعر غیر اصیل، و نام او مُثُل افلاطونی نهاده‌اند، و تصحیح علم ازلی ربّ العزّة به آن کرده‌اند؛ و مذهب او[2] خیالی است پوچ، و به ادله قطعیه عقلیه و نقلیه ابطال آن شده است.

و ابن سینا و غیر او از علما چون منکر مثل‌اند حیران شده‌اند در علم ازلی ربّ العزّة، از این جهت که اگر مفهومات غیر متناهیه که در ازل معلوم ربّ العزّة‌اند موجود نباشند لازم می‌آید تعلق علم به لا شیء محض و این باطل است بدیهةً. و اگر موجود باشند یا در آن وجود قائم به نفس خواهند بود یا قائم بغیر، و بر تقدیری که قائم بغیر باشند یا قائم به ذات ربّ العزّة خواهند بود یا بغیر ذات ربّ العزّة، و مفاسد جمیع احتمالات مذکوره واضح است؛ و نیز چون معلومات ربّ العزّة غیر متناهی بالفعل است پس براهینی که ابطال تسلسل می‌کنند مثل برهان زوج و فرد که شعبه‌ای است از شعب برهان تطبیق، در آن جاری است وقتی که معلومات موجود باشند؛ و این شبهه سبب این

---

۱. نسخه «الف» برخلاف سایر نسخه‌ها: در اینکه

۲. از سایر نسخه‌ها تصحیح شد، نسخه «الف»: مذهب را

شده که جمیع گفته‌اند[1] که ربّ العزّة در ازل عالم و سمیع و بصیر است یعنی به حیثیتی است که اگر شیء موجود شود علم و سمع و بصر تعلق به او می‌گیرند.[2]

و در کتاب «توحید» ابن بابویه چند حدیث به حسب ظاهر موهم این معنی هست؛ ولکن مراد این معنی نیست، از این جهت که احادیث کثیره ناطقه به این مضمون که علم ربّ العزّة بعد از خلق اشیاء عین علم او است بعد از خلق اشیاء و هیچ نحو زیادتی و تفاوتی نیست، به حد تواتر معنوی رسیده. و از این جهت که هرگاه تعلق علم و سمع و بصر ازلی نباشد پس جهل در ازل لازم می‌آید و نیز لازم می‌آید که ایجاد معلول اول بی‌سبق علم به او شده باشد؛ و هر دو معنی کفر است.

---

۱. نسخه «الف» برخلاف سایر نسخ: جمعی گفته

۲. عویصه موجود در ذهن مؤلف این اشکال مشهور است که چگونه ممکن است خداوند متعال به همه چیز عالم باشد و علم نامتناهی داشته باشد در حالی که «برهان تطبیق» بیان می‌کند وجود نامتناهی بالفعل محال است. و پاسخ صحیح این است که ذات و علم باری تعالی متعالی از عدد و مقدار و اجزاء است و علمش عددی نیست که متناهی یا نامتناهی باشد؛ زیرا تناهی و عدم تناهی ملکه و عدم برای ذوات مقداری و عددی و متجزی است، و خداوند متعال نه متناهی است و نه نامتناهی، و نه کوچک و بزرگ.

و فقیر سال‌ها در این مسئله متفکر بودم و رجوع به احادیث اهل البیت علیهم‌السلام و به افکار حکما و متکلمین می کردم، تا آنکه سحری صانع عالم جل جلاله در دل فقیر انداخت که لا شیء محض آن است که نه حصول فی نفسه داشته باشد و نه حصول فی غیره،[1] و به عبارتی دیگر لا شیء محض آن است که[2] هستی قائم به او نباشد و نیز ملاحظه به او تعلق نگرفته باشد و چرا نتواند بود که جمیع مفهومات کلیه و جزئیه مادیّه مجرده غیر متناهیه در نفس ملاحظه ربّ العزّة باشند به این معنی که ملاحظه تعلق به ایشان گرفته باشد بی‌آنکه ثبوت و حصول و هستی قیام به ایشان داشته باشد، و این ملاحظه عین علم ربّ العزّة و عین ذات ربّ العزّة باشد و همچنانکه مقرر شده که آثاری از ماهیّات متوقّع است برایشان در وجود ذهنی مترتب نمی‌شود چرا نتواند بود که در حصول در ملاحظه مشترکه بین کل متصف به تشخّصات و به امتیاز بعض از بعض نباشد؟ بلی،[3] امتیاز في نفسه بعضی از بعض داشته باشد و چرا نتواند بود که در حصول در ملاحظه، حلول در غیر نکرده باشند یعنی قائم بغیر نباشند و شخصی

---

۱. طبق نسخه «ل» تصحیح شد؛ نسخه «الف» و «د» چنین بودند: حصول فی نفسه داشته باشد و نه حصول فی غیره.

۲. در نسخه «ج» عبارت بین دو «لا شی محض آن است که» افتاده بود.

۳. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: علی

جوهری نیز نداشته باشند؟ و آنچه مسلم است این است که هر موجود في نفسه شخصی دارد قائم بغیر[۱] یا قائم به نفس، و اما آنچه مجرد حصول در ملاحظه داشته باشد و حصول في نفسه نداشته باشد لا نسلم که منحصر در این دو قسم باشد.

و سید محقق جرجانی در حاشیه مطالع نقل کرده است که نزد محققین مدرک کلیات و جزئیات، نفس ناطقه است؛ لیکن جزئیات مادیّه در حواس مرتسّم می‌شوند نه در نفس ناطقه. و این معنی مؤید احتمالی است که ذکر کردیم، از این جهت که بنا بر این معنی ماهیّات حاصله در ملاحظه نفس ناطقه قائم به نفس ناطقه نیستند؛[۲] و بنا بر این احتمال که گفتیم ـ اعنی حصول مفهومات در ملاحظه الهی بی حصول فی نفسها ـ ممکن است که حقیقت وجود اشیاء در ذهن ما همین مجرد حصول در ملاحظه ما باشد بی حصول في نفسها. پس ممکن است که علم ما[۳] به اشیاء نیز بر نهج علم ربّ العزّة باشد؛ و بر این احتمال وجود ازلی مفهومات نه به طریق قیام است به ذات مقدس الهی ـ هم چنانچه کیفیات نفسانیّه قائم به نفس

---

۱. نسخه «ج»: هر موجود و حاصل في نفسه البته شخصی دارد قائم بغیر

۲. نسخه «ج»: بنا بر این معنی حاصلند ماهیّات در ملاحظه نفس ناطقه و قائم به نفس ناطقه نیستند

۳. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - ما

ناطقه‌اند ـ و نه به طریق قیام این مفهومات است به انفسها ـ همچو[۱] مثل افلاطونیه ـ.

و فاضل دوانی بعد از آنکه نقل کرده است که ابن سینا در تحقیق وجود ازلی مفهومات که مناط علم ازلی الهی است شبهه ذکر کرده است و در جواب آن شبهه حیران شده گفته که آن احتمال که بعضی از متأخرین در وادی علم[۲] به اشیاء ذکر کرده جواب[۳] ابن سینا می‌شود. و غرض فاضل دوانی آن[٤] احتمالی است که علامة المحققین قطب الملّة والدین الرازی ذکر کرده و متأخرین مثل علامه تفتازانی و سید محقق جرجانی و مولانا علی قوشچی در آن احتمال تابع علامة المحققین شده‌اند. و توضیح این مقال این است که اگر علم ما به اشیاء به این طریق باشد که کلیات و جزئیات مجرده قائم به نفس ناطقه شوند و جزئیات مادیّه قائم به حواس شوند مفاسد بسیار لازم می‌آید؛ از آن جمله اینکه جمیع خصوصیات شخصی خارجی مشترک باشد میان او و میان شخص قائم به ذهن، از این جهت که مفروض این است که ملاحظه تعلق به جمیع خصوصیات

---

۱. نسخه «د» و «ل»: همچون

۲. نسخه «ج»: + ما

۳. نسخه «ج»: + شبهه

٤. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - آن

خارجیّه زید مثلاً گرفته و مفروض این است که تعلق ملاحظه به شیء منوط است به قیام آن شیء به نفس ناطقه یا به حواس، و از آن جمله اینکه لازم می‌آید که جمیع مقولات به حسب وجود ذهنی از مقوله کیف شوند از این جهت که تعریفات کیف بر این تقدیر بر ایشان صادق است و آثار کیف موجود است و نیز قوم علم را از جمله کیفیات نفسانیه شمرده‌اند و مفهومات بر این تقدیر هم علم‌اند و هم معلوم، اگرچه بر این تقدیر علم و معلوم متحد بالشخص و متغایر بالاعتبارند. و از جمله مفاسد اینکه قوم گفته‌اند که نسبت میان مقولات عشر[1] تباین کلی است و بنا بر این تقدیر تباین نیست. و از جمله مفاسد آنکه قوم گفته‌اند که دو جنس عالی در یک مرتبه نمی‌باشند و مقولات عشر را جنس عالی کل افراد خود می‌دانند و این تقدیر خلاف این قواعد را لازم دارد. و از جمله مفاسد آنکه لازم می‌آید که مفهوم انسان مثلاً در وجود ذهنی هم شخصی باشد و هم کلی. و از جمله مفاسد آنکه علم را مثل شجاعت از موجودات خارجیه می‌دانند و معلومات را از موجودات ذهنیه؛ پس چون علم و معلوم متحد بالشخص و بالوجود باشند و از بعضی از این مفاسد جواب به تکلف می‌توان داد و از اکثر نه پس وجود ذهنی را که قوم قائل به آن

---

۱. از نسخه «ج» و «د» آوردیم؛ نسخه «الف»: عین | نسخه «ل»: غیر

شده‌اند نحوی باید فرا گرفت که این مفاسد لازم نیاید این است باعث علامة المحققین و تبعه او بر اینکه قائل به این شده‌اند که ماهیّات در وجود ذهنی حاصل‌اند در ذهن و قائم به ذهن نیستند.

و فاضل دوانی گفته که آن احتمال جواب شبهه ابن سینا می‌شود و اصلا در مقام تحقیق آن احتمال و رفع مفاسد از آن احتمال نشده و چند شبهه برآن احتمال به خاطر فقیر رسیده:

اول آنکه لازم می‌آید که معقولات تسع در وجود خارجی قائم بغیر باشند و در وجود ذهنی قائم به نفس خود باشند.

و دوم آنکه لازم می‌آید که ماهیّات قائم به نفس باشند در وجود ذهنی.

سِیّم آنکه این نحو از حصول ازلی محتاج به جعل جاعل است و مفاسد آن بسیار است.

چهارم آنکه بعضی از محققین دعوی بدیهه کرده است در اینکه هر چه موجود شود می‌باید که هویت شخصیه داشته باشد پس بی‌هویت شخصیه چون ماهیّات حاصل در ذهن شوند؟

پنجم آنکه دو مقدمه از ضروریات جمیع ادیان است یکی[1] کان الله ولم یکن معه شیء و دیگر آنکه جمیع موجودات سوی ربّ العزّة

---

۱. از نسخه «ج» و «د» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ل»: - یکی

اول دارند و هرگاه حصول این مفهومات در ازل باشد خلاف این دو مقدمه لازم می‌آید.

و جواب از کل به خاطر فقیر رسیده و حاصل جواب آن است که کلام علامة المحققین را حمل کنیم بر این احتمال که به خاطر فقیر رسیده در جواب شبهه ابن سینا؛ و ملخص آن احتمال این است که فرق کنیم میان حصول شیء في نفسه و حصول شیء در ملاحظه، و بگوییم که حصول شیء في نفسه لازم دارد این را که شخصی قائم باشد بغیر یا به نفس خود، و حاصل في نفسه این است که وجود قائم به او باشد و حاصل در ملاحظه این است که وجود قائم به او نباشد بلکه ملاحظه تعلق به او گرفته باشد و بگوییم که ملاحظه ازلیه عین ذات ربّ العزّة است و عین علم ربّ العزّة است و مفهومات در ازل حاصل في نفسها نیستند تا تعدد قدما یا مفاسد دیگر لازم آید بلکه حاصل‌اند در ملاحظه.[1]

---

۱. مشکل مؤلف در این فایده دوازدهم این است که یک اشکال مشهور از قدیم الایام وجود دارد که علم خداوند به اشیاء مستلزم آن است که صور و مفاهیم و تکثرات در ذات احدیت حاصل شوند. و پاسخ صحیح این است که علم و ذات خداوند تعالی، عددی و متجزی نیست که خود اشیاء در او وجود داشته باشند، یا صور اشیاء در او موجود باشند. بلکه حقیقت ذات احدیت و علم او

و اگر متوهمی گوید که حصول کتب در صندوق لازم دارد حصول في نفسه کتب را، جواب گوییم که ظرفیه در ما نحن فیه مجاز است و در کتب و صندوق حقیقی است و این قیاس مع الفارق است و معلوم است که مرتبه مجیب از شبهه منع است و او را احتمال کافی است لیکن ثبوت علم ازلی ربّ العزّة به مفهومات غیرمتناهیه بالفعل برهانی است قطعی جهت وقوع این احتمال که اگر این احتمال حق نباشد مفاسد بسیار لازم می‌آید، و معلوم است که قیام وجود ازلی به مفهومات محال است همچنانچه معلوم است که تعلق ملاحظه ازلی به ایشان محال نیست.

برخلاف اشیاء و اذهان و صور و اجزا است، و ذات او قابل تصور و توهّم نیست و شکل و صورت و اجزاء ندارد.

عده‌ای پاسخ داده‌اند که علم خداوند حضوری است نه حصولی، و بطلان این جواب واضح است؛ زیرا حضور و وجود اشیاء در ذات احدیت نیز مستلزم تجزی و تکثر و جسمیت است و نه تنها مشکل حل نشد بلکه دو چندان شد. (مطالب بیشتر در پاورقی فایده چهاردهم ذکر خواهد شد)

اما مؤلف در پاسخ می‌گوید اشیاء در ملاحظه خداوند حاصل‌اند نه در ذات او، و حتی در خود ما هم می‌گوید: «ممکن است که علم ما به اشیاء نیز بر نهج علم ربّ العزّة باشد»، و البته کاملا روشن است که در واقع ایشان هیچ جوابی نداده است و فقط اسم حصول علم در ذات را با حصول ملاحظه عوض کرده است. گذشته از اینکه ذات متجزی و متغیّر ما را با ذات فراتر از صفات و احوال و اجزای خداوند متعال قیاس کرده است.

پس اگر حقیقت موجود در ذهن این باشد که وجود قائم به او باشد نفی علم ازلی لازم می‌آید، پس معلوم شد که حقیقت وجود ذهنی تعلق ملاحظه است به مفهومات، و بعد از آنکه دانستی که وجود در ملاحظه لازم ندارد وجود در خارج ملاحظه را پس بدان که ملاحظه ازلی فرض اشیا است نه وجود اشیا به حسب نفس الأمر، چه به همین ملاحظه که صوادق حاصل‌اند در علم ازلی، کواذب نیز حاصل‌اند. و فاضل دوانی خیال کرده است که وجود در ملاحظه از انحای وجود اشیاء است در نفس الامر و بنابراین خیال گمان کرده است که ارتفاع نقیضین از ماهیت من حیث هی ارتفاع نقیضین به حسب نفس الامر است.

و فقیر را دو دلیل به خاطر رسیده بر[1] اینکه وجود در ملاحظه از انحای وجود شیء به حسب نفس الامر نیست:

دلیل اول آنکه وجود شیء در ملاحظه فرض آن شیء است و وجود در نفس الامر این است که منوط به فرض فارض نباشد و معلوم است که فرض شیء لازم ندارد تحقق آن شیء را[2] در خارج فرض، لهذا ذهنی فرضی را قوم ماده افتراق ذهنی از نفس الامر دانسته‌اند.

---

۱. از نسخه «د» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ل»: - بر| نسخه «ج»: جهت اینکه

۲. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - را

دلیل دوم آنکه قضایای کاذبه مثل زوجیت خمسه ملاحظه ذهن ظرف ایشان است و نفس الامر ظرف ایشان نیست و بباید دانست که وجود اشیا در مشاعر دو قسم است:

یک قسم وجود در ملاحظه مثل زوجیت خمسه[۱] و یک قسم وجود در خارج ملاحظه مثل زوجیت اربعه[۲] و در هر دو قسم نفس الامر ظرف[۳] وجود است از این جهت که هیچ‌یک از این دو وجود منوط به فرض فارض نیست و در قسم ثانی ظرف[٤] نیز موجود هست به خلاف قسم اول، و این معنی سبب خبط فاضل دوانی شده.

و فقیر سال‌ها متفکر بودم در اینکه مفهومات غیرمتناهیه در علم ازلی ربّ العزّة موجودند بالفعل اجمالا، و امتیاز في نفسه بعضی از بعض دارند اگرچه متصف به امتیازات نیستند، در این وجود به اتفاق محققین[۵] حکما و متکلمین از این جهت که این وجود شخصی مشترک است میان جمیع مفهومات و اتصاف به امتیازات از توابع وجودات مختصه به مفهومات است و این مفهومات از قبیل

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: زوجیت اربع

۲. نسخه «د»: زوجیت اربع

۳. نسخه «الف» و «ج»: طرف

٤. نسخه «ج»: طرف

۵. نسخه «ج»: + از

غیرمتناهی به معنی لا یقف نیست، به خلاف عدد اتصاف جسم متصل واحد مثلاکه از قبیل غیرمتناهی به معنی لایقف است از این جهت که کل مراتب اعداد در او موجود[۱] نیست بالفعل اجمالا، و نیز ممکن نیست که موجود شود و در علم ازلی ربّ العزّة جمیع مراتب اعداد موجود است بالفعل، پس سبب اینکه براهین ابطال تسلسل مثل برهان زوج و فرد در این موضع جاری نیست چه باشد؟

تا آنکه متفطّن این دقیقه شدم که وجود ازلی مفهومات در علم ربّ العزّة وجود در ملاحظه ربّ العزّة است نه وجود في انفسها و غیر متناهی به معنی لایقف دو فرد دارد؛

مثال یک فردش حوادث متعاقبه است در جانب ابد و آن به این طریق است که هر مرتبه از عدد که محصور است بین حاصرین موجود خواهد شد و مرتبه که غیر محصور باشد موجود نخواهد شد هرگز.

و مثال فرد دیگرش اجزاء جسم متصل واحد است و آن به این طریق است که منشأ انتزاع بالفعل هر مرتبه از عدد که محصور است بین حاصرین در او، بالفعل موجود است، و ممکن غیرمتناهی[۲] به

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ بقیه نسخه‌ها: - موجود

۲. از نسخه «د» آوردیم؛ سایر نسخ: بالفعل موجود است و ممکن، و غیرمتناهی

معنی دیگر آن است که جمیع مراتب محصوره بین حاصرین در او موجود شده باشد بالفعل و نیز مرتبه غیر محصوره موجود باشد.[1]

۱. مؤلف در حل اشکال نامتناهی بودن علم باری تعالی پاسخ می‌دهد که آن نامتناهی که هرچه افزوده شود باز هم متناهی است «نامتناهی لایقفی» است و علم باری تعالی نامتناهی از این قسم نیست، بلکه نوع دیگری است و آن اینکه مثلا در اجزای جسم متصل واحد اجزای بی‌نهایت بالفعل موجودند. و این پاسخ عجیبی است که برای اثبات نامتناهی بودن آن اصل فرض را بر متناهی بودن آن مانند یک جسم محدود و دارای بی‌نهایت اجزا دانسته است! غافل از اینکه تقسیم یک واحد متصل به اجزا هم امری عددی و لایقفی است و هیچگاه اجزای بی‌نهایت حاصل نمی‌شود، گذشته از اینکه ربطی هم به حل مسأله علم باری تعالی ندارد، چنانکه توضیح دادیم.

فایده سیزدهم

[توجیه کلام فلاسفه در جزئی بودن علم باری تعالی]

محققین فلاسفه ذکر کرده‌اند که ربّ العزّة در ازل عالم است به اشیاء بروجه کلی نه بروجه جزئی، و جمعی از متکلمین حمل کلام ایشان به این معنی کرده‌اند که ربّ العزّة عالم هویّات شخصیه نیست و این معنی خلاف ادله عقلیه و خلاف ضروری جمیع ادیان است. و جمعی دیگر از متکلمین توجیه کلام فلاسفه به دو طریق کرده‌اند و آن دو طریق در کتب کلامیه مذکور است. و بنا بر آن دقیقه که ما ذکر کردیم توجیه ثالثی ظاهر شد و آن این است که مفهومات در وجود علم ازلی متصف به تشخصات و به هیچ صفتی نیستند.[۱]

---

۱. فلسفه و عرفان، علم را به معنای «وجود» دانسته، و عالم بودن ذات خداوند را نیز به معنای «عینیت ذات الهی با اشیا» می‌داند، و حضور ازلی آن در ذات خداوند را نفس «علم خداوند» می‌شمارد.

در کتاب "الهی نامه" آمده است: الهی، چگونه حاضر نباشم که معلوم تو بلکه علم توأم. (حسن‌زاده آملی، الهی نامه، چاپ اول، ۴۳)

رساله "لقاء الله" می‌نویسد: إنّ إدراكَ كلّ شيء هو بأن ينال حقيقة ذلك الشيء المدرك بما هو مدرك بل بالاتّحاد معه كما رآه طائفة من العرفاء وأكثر المشائين والمحقّقون. ادراک هر چیزی به این است که به حقیقت آن شیء مدرک رسیده شود، بلکه بنابر نظر گروهی از عرفا و اکثر مشائیین و محققین به این است که با آن اتحاد حاصل شود. (حسن‌زاده آملی، رسالة منفردة في لقاء الله، ۲۰۹)

و می‌نویسد: إنّه ما من موجود إلّا وهو علم الحقّ تعالى، لأنّ علمه بما سواه حضوريّ إشراقيّ، لم يعزب عن علمه مثقال ذرّة. هر موجودی بعینه علم حقّ تعالی است، زیرا علم او بما سوایش حضوری اشراقی است و هیچ ذرّه‌ای از علم او خارج نیست. (حسن‌زاده آملی، رسالة منفردة في لقاء الله، ۱۹۹)

در حالی که در مکتب وحی و برهان، تفسیر علم به معنای "حضور و وجود یک ذات در ذاتی دیگر" ـ با صرف نظر از اینکه بازگشت آن به وحدت کل و اجزاء، و اتحاد عاقل و معقول، و وحدت وجود است ـ پذیرفته بلکه معقول نیست، و از نظر عقل و وحی همه اشیاء حادث و دارای ابتدای وجود بوده و علم خداوند متعال به وجود عالم حتی مشروط به حضور و وجود و آفرینش آن هم نیست تا چه رسد به اینکه عین حضور و وجود آن ها در ذات اقدس باری تعالی باشد:

حسین بن بشار گوید به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم: آیا خداوند متعال چیزی را که هرگز نبوده است می‌داند که اگر موجود بود چگونه بود؟! حضرت فرمودند: خداوند تعالی قبل از وجود اشیاء به آنها عالم است، خود می‌فرماید: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ "ما می‌نوشتیم آنچه را شما انجام می‌دادید". و درباره اهل دوزخ می‌فرماید: ﴿لَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ﴾ "اگر ایشان باز گردانده شوند، به آنچه که از آن نهی شده بودند باز می‌گردند و ایشان دروغ می‌گویند". و به ملائکه فرمود آن‌گاه که گفتند: ﴿أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها وَيَسْفِكُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ "آیا در آن کسی را قرار می‌دهی که فساد می‌کند و خون‌ریزی می‌نماید، و حال اینکه ما به حمد و تقدیس تو تسبیح گوییم؟ فرمود: من می‌دانم چیزهایی را که شما نمی‌دانید". پس علم خداوند عزّ و جلّ ازلا قبل از اشیاء بوده است و پیش از خلق آن‌ها قدیم می‌باشد. منزه است پروردگار ما و فراتر است فراتری بزرگی. اشیاء را آفرید و علمش به آن‌ها پیش از آن‌هاست همانگونه که اراده فرمود. اینگونه پروردگار ما ازلا عالم و سمیع و بصیر است. (عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج۱، ص۱۱۸؛ التوحید، ۱۳۶).

پاورقی حاضر بخشی بود از: حسن میلانی، فراتر از عرفان، فصل دوازدهم.

فایده چهاردهم

[یکسان بودن علم خداوند به اشیاء، قبل و بعد از خلق ایشان]

احادیثی که به طریق اهل البیت علیهم السلام منقول است صریح است در اینکه علم ربّ العزّة به جمیع مفهومات بعد از خلق اشیاء عین علم او است به ایشان قبل از خلق اشیاء و به هیچ‌وجه تفاوتی نیست.[۱] پس معلوم شد که آنچه در کلام حکما[۲] و جمعی از علمای اسلام مذکور

---

۱. رجوع کنید به روایت ذکرشده در پاورقی صفحه قبل.

۲. «إنّ له تعالی علماً إجمالیّاً في عین الکشف التفصیليّ». همانا برای او تعالی، علمی اجمالی درعین کشف تفصیلی است. (طباطبایی، محمد حسین، بدایة الحکمة، ۹۱)

«فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالی في مرتبة ذاته المتعالیة علماً تفصیلیّاً في عین الإجمال و إجمالیّاً في عین التفصیل... أمّا المجرّدة منها فبأنفسها وأمّا المادّیّة فبصورها المجرّدة. فتبیّن بما مرّ أنّ للواجب تعالی علماً... وأنّه علم إجماليّ في عین الکشف التفصیليّ وأنّ له تعالی علماً تفصیلیّاً بما سوی ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالیة وهو العلم بعد الإیجاد». تمام چیزهایی که غیرخداست در مرتبه ذات متعالی خدا برای او معلوم است به علم تفصیلی درعین اجمال، و علم اجمالی درعین تفصیل... مجردات بدون واسطه برای او معلومند [براساس علم حضوری فلسفی، ذات آن‌ها در ذات خدا موجود است]، و مادی‌ها به واسطه صورت‌های مجرد خود برای او معلومند [در ذات او موجودند]. پس روشن شد که واجب تعالی را علمی است... و آن علم اجمالی درعین کشف تفصیلی است و او تعالی به ماسوای ذات خود علم تفصیلی در مرتبه ذوات آنها دارد که

است که ربّ العزّة دو علم دارد یکی حصول اجمالی و آن عین ذات است و مقدم است بر خلق اشیا و دیگری حضوری تفصیلی و آن عین اشیا است، خلاف حق است.[۱]

خارج از ذات اوست و آن همان علم بعد از ایجاد است. (همان، ۲۸۹)

«فهو معلوم عنده علماً إجمالیّاً في عین الکشف التفصیليّ». پس آن نزد او معلوم است علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی. (همان، ۱۶۳)

«ولمّا کان الواجب تعالی واحداً بسیطاً من کلّ وجه لا یتسرّب إلیه جهة کثرة لا عقلیّة ولا خارجیّة واجداً لکلّ کمال وجوديّ وجداناً تفصیلیّاً في عین الإجمال». از آنجا که واجب تعالی از هر جهتی واحد بسیط است و هیچ جهت کثرت عقلی و خارجی به او راه ندارد واجد همه کمالات وجودی است واجدیتی تفصیلی در عین اجمال. (همان، ۳۱۵)

اما بر اساس عقل و شرع مسلّم است که ذات احدیت عالم به همه چیز هست اما نه ذوات اشیاء در ذات خداوند حضور دارند (علم حضوری)، و نه صورتی از اشیاء در ذات احدیت حاضر شده یا نقش بسته است (علم حصولی).

برای دیدن توضیحات بیشتر در این باره بنگرید به: بررسی و تبیین آراء کلامی میرزای قمی، حسین کلباسی اشتری، رضا مختاری خویی، مجله شیعه شناخت، پاییز و زمستان ۹۸، ذیل بخش علم الهی.

۱. اجمال و تفصیل در علم باری تعالی همان اجمال و تفصیل در اصل ذات و وجود است که همان قبض و بسط ذات باری تعالی می‌باشد، و بطلان این تصورات عقلاً و شرعاً مستغنی از بیان است.

فایده پانزدهم

[اشکال به فاضل دوانی در باب وجود ذهنی]

بعد از آنکه قطب الملّة والدین الرازی قرع سمع مردم به آن احتمال کرده است که اشیا حاصل شوند در ذهن بی‌قیام به ذهن، و جمعی از محققین علماء جرجان مثل علامه تفتازانی و سید جرجانی و مولانا علی قوشچی چون آن احتمال را صحیح دانسته‌اند موافق او شده‌اند، و فاضل دوانی و سید شیرازی حرکت قهقری کرده‌اند و انکار آن کرده‌اند. و از عجایب آنکه فاضل دوانی تارةً انکار آن کرده در بعضی از تصانیف، و تارةً متشبّث به آن شده در جواب شبهه ابن سینا. و حقش این است که تمام آن احتمال به آن دقیقه می‌شود که در جواب شبهه ابن سینا به خاطر فقیر رسیده و بی‌آن دقیقه بحث بسیار به آن می‌آید چنانکه گذشت.

و بعد اللتیّا والّتی فاضل دوانی اختیار آن کرده که ماهیّات قائم به اذهان می‌شوند و علم و معلوم متحد بالشخص‌اند و[1] مغایر بالاعتبار، و ماهیت ایشان در ذهن به یک اعتبار متّصف به کلیّه است، و به یک اعتبار متصف به جزئیه است، و علم از مقوله کیف است مجازاً؛ و هیچ تأمّل نکرده که تعریفات کیف و آثار کیف همگی

---

۱. از نسخه «د» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: – و

اینجا جاری است و نیز قوم از جمله کیفیات نفسانیه «علم» را شمرده‌اند و نیز از این غافل شده‌اند که لازم می‌آید که جمیع خصوصیات زید موجود در خارج مشترک باشد میان او و میان شخص قائم به مشاعر و این خلاف بدیهه است. سیّما به مذهب او که شخص خارجی را عین خلط به نحو وجود خارجی می‌داند پس لازم می‌آید که زید در وجود ذهنی مخلوط به وجود خارجی باشد و سید شیرازی اختیار این کرده است که ماهیّات قائم به ذهن است و ذهن مزرعه کیف است هرچیز که در او کشته شود کیف بار می‌آورد و فاضل دوانی چند بحث بر او کرده همگی وارد است و از آن جمله آن که انقلاب حقیقت لازم می‌آید و از آن جمله آنکه خلاف مفروض لازم می‌آید به واسطه آنکه مفروض این است که ماهیت ایشان[1] مثلا در ذهن موجود است و از آن جمله آنکه[2] مقتضای دلیل وجود ذهنی این است که نفس ماهیّات موجود شوند نه اینکه منقلب به حقیقت دیگر شوند به همه حال بعد از آنکه این دو فاضل حرکت قهقری کردند و عدول کردند از طریقه محققین مورد مفاسد شده‌اند.

---

۱. نسخه «د» و «ج»: انسان

۲. از سایر نسخه‌ها آوردیم، نسخه «الف»: - آنکه

فایده شانزدهم

[اشکال بر فاضل دوانی در مبدئیّت صانع]

سلطان المحققین نصیر الملّة والدین قدّس سرّه فرموده‌اند که صانع عالم مبداء جمیع ماهیّات است نسبت به بعضی بی‌واسطه و نسبت به بعضی به واسطه، پس از این حیثیّت در ازل عالم است به جمیع؛ و فاضل دوانی چون قلیل البضاعة بوده است در علوم -چنانکه گذشت در تحقیق سالبة المحمول-، و قلیل التفکر بوده است در غوامض مباحث -چنانچه از مباحث سابقه معلوم شد- و میل بسیار داشته است که اعتراض بر قوم کند در این مبحث ده بحث یا زیاده، بر سلطان المحققین و برهان المدققین کرده و جمیع بحث‌های او مبنی بر این است که حیثیّت را در کلام نصیر الملّة و الدین حمل بر حیثیّت تقییدی کرده، و حال آنکه مراد تعلیل است و حاصل کلام نصیر الملّة و الدین این است که چون صانع عالم جلّ جلاله و عظم سلطانه در ازل متمکّن است از اینکه جمیع ماهیّات از او فایض شوند بعضی بی‌واسطه و بعضی به واسطه به طریق قدرت و اختیار، پس ذات مقدس او قبل از خلق اشیا عالم است به جمیع. که اگر عالم نباشد آن تمکّن نخواهد داشت و این معنی در غایت

صحت است[1] و فاضل دوانی حمل کلام براین کرده که حیثیت مبدئیّت غیرحیثیّت عالمیّت است.

۱. اولا، مرحوم خواجه چنین کلامی نفرموده است و مؤلف بیهوده به ایشان چنین نسبت می‌دهد. ثانیا، دلیل عمومیت علم خداوند متعال این است که محدودیت علم فرع برتجزی ذات است و ذاتی که متجزی نیست اگرعلم و قدرتش دریک مورد ثابت شد درجمیع موارد ثابت است، و دلیلی که مؤلف به خواجه نسبت داده تام نیست.

فایده هفدهم
[توصیه‌ها و پرهیزها درباره برخی علوم و کتب]

فقیر بعد از آنکه علوم عقلیه و شرعیه و لغویه را از اکمل علماء زمان رحمه الله تعالی[۱] اخذ کردم سال‌ها در حرمین شریفین سر به گریبان فکر[۲] فرو بردم و در مقام نقد مباحث شدم آخر الامر ظاهر شد که در مراتب علوم عقلیه آنچه سلطان المحققین نصیر الملّة والدّین یا به خاطر علامة المحققین قطب الملّة والدّین الرازی رسیده و متأخرین مثل علامه تفتازانی و صاحب مواقف و سید المحققین و سند المدققین سید شریف جرجانی و علامه قوشچی تابع ایشان شده‌اند حق آن است، و محدثات فاضل دوانی و خیالات سید شیرازی که في الحقیقه عدول از آن تحقیقات است همگی پوچ است و سبب این مراتب آن است که آن جماعت کثیر البضاعة بوده‌اند در علوم، و اذهان مستقیمه داشته‌اند و همت ایشان مصروف بوده بر تحقیق مباحث نه بر اعتراض بر قوم، و مشغول به تصانیف بعد از تصنع از علوم شده‌اند[۳] و این معانی در این دو فاضل مفقود است.

---

۱. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخ: از کل علمای زمان رحمهم الله تعالی

۲. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - فکر

۳. از نسخه «ج» آوردیم، در سایر نسخه عبارت «بعد از تصنع از علوم شده‌اند» افتاده بود.

و دو کتاب است در بلاد عجم تعلیم و تعلم آن شایع شده یکی شرح جامی بر کافیه ابن حاجب، و یکی حاشیه دوانی بر شرح تجرید؛ و با آنکه اکثر فضلای عجم ادراکات عالیه دارند عایق ایشان از تحصیل علوم حقه ضروریه این دو کتاب است در اوایل سنّ؛ شرح جامی بر کافیه و بعد از آن حواشی دوانی. و چون همت شیطان بر اغوای بندگان است این مراتب مستند بر تدبیرات ایشان است، خذله الله تعالی.

و احسن طریق در این ازمنه جهت تحصیل علوم این است که در اوایل سن اوقات صرف تصانیف ابن مالک و ابن هشام و خالد ازهری شود و بعد از آن صرف شرح رضی و بعد از آن صرف احادیث، لیکن به شرط آنکه جمیع این فنون از افواه رجال اخذ کرده شود نه اینکه خود به خود مطالعه کتب کند؛ فإن لكلّ علمٍ أسرارٌ لا يطّلعُ عليها من الكتب، و ذلك فَضلُ اللهِ يُؤتيه مَن يَشاء.[1]

و صاحب ادراک تام[2] اگر فرصت داشته باشد اوقات صرف تصانیف سید محقق جرجانی که في الحقيقة تحریر خلاصه مطالب منقحه قوم است مثل حاشیه مطالع و حاشیه شرح قدیم و شرح

---

۱. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: عالی

۲. مائده، ۵۴.

مواقف و شرح جدید مولانا علی قوشچی نیز بکند و اگر نداشته باشد توجه بر این مراتب قبیح است عقلا، حرام است شرعا.

و اما صرف عمر در علوم ریاضیه زیاده بر قدر معرفت قبله و اوقات صلات تضییع عمر است، و في الحقیقة ریاضیات داخل علوم عقلیه نیست، داخل حسیّه است و از این جهت که در او عقلا افکار متناقضه نکرده‌اند.

فایده هجدهم

[درباره ماهیات، و مواد ثلاث]

در فواید سابقه معلوم شد که فعلیّت ماهیّات و وجود فی نفسه ماهیّات و وجود خارجی ماهیّات یکی است، و فهمیده شد که حصول ماهیات در ملاحظه مجردات فعلیت ماهیات نیستند[1] بلکه فرض و اعتبار ایشان است و فهمیده شد که حقیقت وجود ذهنی وجود در ملاحظه عالم است با ارتسام[2] و قیام به عالم؛ پس بدان که آنچه ممکن است که دانسته شود به کنه یا به وجه، او را حکما و متکلمین چنین قسمت کرده‌اند که یا ذات او[3] آبی[4] است از اینکه موجود شود یا از اینکه معدوم شود، یا آبی از هیچ یک نیست؛ پس اول را ممتنع الوجود نام نهاده‌اند، مثل اجتماع نقیضین[5]، و ثانی را واجب

---

۱. حصول مجرد، با مجرد بودن آن در تناقض است. همچنین هرگونه ملاحظه و حصول هم فعلیت و تغییر است و با تجرد نمی‌سازد و علم باری تعالی همچون ذات او قابل شناخت نیست. در فایده سی و یکم توضیحات بیشتری درباره مجردات خواهد آمد.

۲. نسخه «ج» و «د»: فی ارتسام

۳. از نسخه «ج» و «د» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - او

٤. ابا کننده

۵. اجتماع نقیضین اصلا ذات ندارد بلکه فقط فرض اجتماع وجود و عدم در مورد ذات ممکن است نه اینکه ذاتی قسیم ممکن داشته باشد.

الوجود و مصداقش منحصر است در ذات مقدس صانع عالم جل جلاله، و ثالث را ممکن الوجود و العدم، مثل روح القدس و جبرئیل و سائر ملائکه و نفوس ناطقه انسانیّه و افلاک و جنّ و عناصر اربعه و موالید ثلاثه. و باید دانست که آنچه ممکن الوجود و العدم است اگر تخلیه او کنند یعنی هیچ فاعلی در او اثر نکند یا معدوم خواهد بود یا موجود، پس بنا بر تقدیر اول وجود او محتاج است به تأثیر فاعل و معلوم است که تأثیر شیء در نفس خود محال است پس محتاج خواهد بود به تأثیر غیر در او و بنا بر تقدیر ثانی عدم او محتاج به تأثیر فاعل خواهد بود و معلوم است که تأثیر فاعل در اعدام ممکن نیست پس مصداق تأثیر فاعل اینجا مدافعه فاعل خواهد بود به ذات[۱] پس وجود او موقوف خواهد بود بر رفع[۲] مدافع همچنانکه بودن اجسام ثقال حول مرکز موقوف است بر رفع قاسر و معلوم است که هرچه موقوف است بر رفع مانع موقوف است بر تأثیر فاعل، و معلوم است که تأثیر شیء در نفس محال است و به این دلیل شبهه اینکه ممکن به اولویت ذاتی موجود شود باطل شد.

---

۱. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: با ذات

۲. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: دفع

و به خاطر فقیر چند دلیل جهت ابطال اولویت ذاتیه رسیده، اکتفا به ذکر دو دلیل در این رساله می‌شود. پس دلیل دوم[1] آنکه ممکن الوجود بر تقدیر تخلیه اگر معدوم باشد وجودش محتاج به تأثیر فاعل خواهد بود و اگر موجود باشد حال خالی از آن نیست که ذات علت تامّه وجود او است یا علت ناقصه، پس بر تقدیر اول لازم می‌آید که ممکن العدم نباشد و بنا بر ثانی لازم می‌آید که محتاج به غیر باشد معلوم است که هر محتاج به غیر محتاج است به تأثیر فاعل.

---

۱. در همه نسخه‌ها چنین بود.

فایده نوزدهم

[بحثی پیرامون غیرمتناهی]

غیرمتناهی در کلام قوم به دو معنی آمده، یک معنی آحاد کثیره که نزد حدّی وقوف نکنند و مجموع معیّنی نداشته باشد و مراد به مجموع معین مجموعی است که قابل به زیاده و نقصان نباشد مثلا یک سال مجموع معین است و از حال تا دخول حال مجموع معین نیست[۱] و از جهت امتیاز این معنی از معنی دیگر قوم این را غیر متناهی به معنی لایقف گفته‌اند. و معنی ثانی را تسلسل، و معنی دوم این است که آحاد کثیره که نزد حدّی وقوف نکنند و مجموع معینی داشته باشد.[۲] و افراد معنی دوم جزئیات حقیقیه‌اند. و افراد معنی اول همیشه کلی است اصلا جزئی حقیقی نمی‌باشد؛ و به وجه دیگر غیر متناهی به معنی لایقف آحادی است که توقف نکنند نزد حدی و مجموعش تجاوز نکرده باشد از مراتب متناهیه عدد،[۳] و غیرمتناهیه به معنی دیگر مجموع احادی است که تجاوز کرده باشد از جمیع مراتب متناهیه عدد.

---

۱. همه نسخه‌ها چنین بود.

۲. یعنی در عین حال که بی‌نهایت حقیقی است مجموع معینی هم داشته باشد؛ که این البته فرض محالی است.

۳. یعنی هرچه اضافه شود باز هم عدد معینی باشد.

و قوم اتفاق کرده‌اند براینکه غیرمتناهی به معنی لایقف افراد متحققه بسیار دارد[۱]،[۲] و سبب اینکه براهین ابطال تسلسل در او جاری نیست این است که مجموع معین ندارد و حقیقت او معنی است کلی،[۳] و غیرمتناهی به معنی لایقف در بعضی صور منشأ انتزاعی موجود بالفعل دارد در آن منشأ انتزاعی غیرمتناهی به معنی لایقف موجود نیست بالفعل نه اجمالا و نه تفصیلا که اگر مثلا در جسم متصل واحد اتصاف غیرمتناهیه موجود باشد بالفعل به وجود کل حصر غیرمتناهی بین حاصرین لازم می‌آید و مصداق غیرمتناهی به معنی لایقف منحصر است در امور استقبالیه[۴] متعاقبه، و آن دو قسم است یک قسم امور استقبالیه متعاقبه انتزاعیه مثل تحلیلات متصل واحد به اجزا و یک قسم غیرانتزاعیه مثل حوادث متعاقبه در جانب ابد، و اگر کسی گوید که اتصاف غیرمتناهیه در جسم متصل واحد بالفعل موجودند به وجود کل[۵] اجمالا، و دلیل براین، این است که اجزاء متصل واحد متصف به صفات متضاده می‌شوند در آن

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: ندارد

۲. مانند تعداد درخت‌ها، انسان‌ها، و...

۳. یعنی همیشه قابل افزایش است

٤. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: مستقبله

۵. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: کلی

واحد، مثلا یک نصف ماء متصل واحد حار است و یک نصفش بارد است و حس و بدیهه نیز به این معنی حاکم است و نیز بدیهی است که فرقی نیست میانه اجزای اولویه و ثانویه و هکذا الی غیر النهایه، پس همگی موجودند بالفعل به وجود کل اجمالا؛

و جواب او چنین گوییم که تقسیم متصل واحد به نصفین و تقسیم نصف او به نصفین و هکذا الی غیر النهایه منوط است بر حصول امتیاز احد نصفین از دیگری از این جهت که تعدد بی‌امتیاز ممکن نیست و امتیازات اتصاف بعضی از بعض، از حوادث متعاقبه است و منقطع می‌شود[۱] به انقطاع اعتبار.

پس این مقدمه ممنوع است که اتصاف غیر متناهیه در متصل واحد موجود است اجمالا، و سدّ[۲] منع این است که[۳] تعدد فرع حصول امتیاز است و در بعضی از مراتب به حسب اعتبارات عقلیه امتیاز حاصل است و در مراتب[٤] دیگر حاصل نیست. پس قسمت

---

۱. نسخه «د» برخلاف سایر نسخه‌ها: نمی‌شود

۲. شاید «حدّ» صحیح و منظور باشد.

۳. عبارت «اجمالا و سدّ منع این است که» را از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها افتادگی داشت.

٤. در نسخه «الف»، «د» و «ل» جمله بین دو کلمه «مراتب» افتاده بود، از نسخه «ج» تصحیح شد.

عقلی نیز در آن مراتب ممکن نیست از این جهت که امتیازات منقطع می‌شود[۱] به انقطاع اعتبار.

و قوم در تحقیق معنی ثانی اختلاف کرده‌اند، پس مذهب فلاسفه این است که یک قسم از معنی ثانی ممتنع است و آن تسلسل در امور مجتمعه مترتبه است و باقی اقسام ممکن است، و باعث ایشان را بر این فرق[۲] این است که گمان کرده‌اند که براهینی که در زمان ایشان به ظهور رسیده بود جهت ابطال تسلسل، مثل برهان تطبیق و برهان تضایف[۳] مخصوص است به ابطال این قسم.[٤]

و مذهب متکلمین این است که جمیع اقسام معنی دوم ممتنع است، و باعث ایشان را بر این قول دو چیز است: یکی آنکه به اندک تصرفی براهین قدما را در جمیع اقسام جاری کرده‌اند به این طریق که فرض اجتماع در وجود کرده‌اند یا فرض ترتّب[۵] کرده‌اند یا بدل

---

۱. نسخه «د» برخلاف سایر نسخه‌ها: نمی‌شود

۲. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: قول

۳. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: برهان تصانیف! | لازم به ذکر است نسخه «ج» علی‌رغم جبران برخی نقص‌های سایر نسخه‌ها در بعضی موارد، بعضا افتادگی‌ها و ایرادات و اشتباهات واضحی داشت، از جمله مورد فوق، که البته ما بدلیل واضح البطلان بودنشان به آنها اشاره نمی‌کنیم.

٤. لذا برخلاف عقل و شرع قائل به قدم عالم شده‌اند.

۵. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: ترتیب

ترتّب[1] نوعی دیگر از امتیاز ذهنی فرض کرده‌اند و گفته‌اند که این مفروضات مظهر حال است نه ملزوم حال و دیگری اینکه از روی برهان تطبیق برهان دیگر استخراج کرده‌اند به این طریق که اگر اصول متسلسله موجود باشد به طریق اجتماع یا مرتبه[2] یا غیر مرتبه یعنی بعضی علت بعضی باشند یا نه چون مجموع معین مشخص دارد اگر این مجموع معیّن زوج است لازم می‌آید که فرد هم باشد به این طریق که تقسیم این سلسله می‌کنیم به سلسله متساویه متشابکه از جانب مبدأ الی غیر النهایه، و حاصل[3] اگر تسلسل موجود باشد لازم می‌آید اجتماع نقیضین یعنی مجموع سلسله هم زوج باشد هم فرد و چون غیر متناهی متعاقب در جانب ابد مجموع معین مشخص ندارد براهین ابطال تسلسل در او جاری نیست و آثار ربّ العزّة در جانب ابد هرگز منقطع نیست لیکن وجود مجموع ابد در نفس خود و[4] وجود مجموع که مشتمل باشد[5] بر جمیع آنچه ممکن است در جانب ابد ممتنع ذاتی است از این جهت که بر فرض که موجود شود مجموع

---

۱. همانند پاورقی قبل

۲. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: تعاقب مرتبه

۳. نسخه «ج»: + کلام

٤. نسخه «الف»: - و

۵. از نسخه «ج» آوردیم، سایر نسخه‌ها: - باشد

معینی خواهد داشت پس براهین جاری خواهد شد، و اگر ابد منقطع خواهد شد پس ابد نخواهد بود،[۱] چه معنی ابد غیر متناهی در جانب مستقبل است همچنانچه معنی ازل غیر متناهی در جانب ماضی است و معنی سرمد غیر متناهی در هر دو جانب[۲] و حق این است که وجود زمان غیر متناهی در جانب ازل نیز ممتنع ذاتی است چنانچه فخر رازی در اربعین ذکر کرده است و معنی ازلیّت و ابدیّت ربّ العزّة این است که وجود ربّ العزّة اول و آخر ندارد پس ازلیّت و ابدیّت راجع به معنی سلبی می‌شوند.[۳]

---

۱. نسخه «ج»: و اگر ابد موجود شود در نفس خود پس منقطع خواهد شد پس ابد نخواهد بود

۲. البته ازل و ابد و سرمد، در مورد باری تعالی به معنای متعالی بودن از زمان است نه اینکه در گذشته و آینده عمر بی‌نهایت داشته باشد که محال بودن آن (نامتناهی) بیان شد.

۳. بلکه صحیح این است که خداوند تعالی زمان ندارد و متعالی از زمان و اجزاء است. امیر المؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند: إنّ الله تعالی یجلّ عن الأین ویتعالی عن المکان. کان في ما لم یزل ولا مکان، وهو الیوم علی ذلك، لم یتغیّر من حال إلی حال. همانا خداوند فراتر از این است که مکان داشته باشد او ازلا بود و مکان نبود اینک نیز چنان است و از حالی به حال دیگر تغییر نیافته است. امالی شیخ طوسی قدس‌سره، ۲۲۰.
و امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: إنّ الله تبارك وتعالی لا یوصف بزمان ولا مکان، ولا حرکة ولا انتقال ولا سکون، بل هو خالق الزمان والمکان والحرکة والسکون،

تعالی عمّا یقول الظالمون علوًّا کبیرًا. همانا خداوند قابل توصیف به داشتن زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون نیست، او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است، فراتر است از آنچه ستم‌گویان می‌اندیشند فراتری بزرگی. بحار الأنوار، ۳ / ۳۰۹، از امالی صدوق رحمه‌الله.

حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: إنّ الله تبارك وتعالی کان لم یزل بلا زمان ولا مکان، وهو الآن کما کان. التوحید، ۱۷۹.

فایده بیستم

[بحثی پیرامون زمان]

حکما و متکلمین اتفاق کرده‌اند بر اینکه زمان ظرف وجود ربّ العزّة و ظرف مجردات و ظرف وجود فلک اطلس و اشباه آن نیست از این جهت که بعضی از اینها مجرداند و بعضی از اینها مقدمند بر زمان،[۱] دیگر اتفاق کرده‌اند[۲] بر اینکه ربّ العزّة سرمدی است یعنی ازلی و ابدی است، و همگی غافل شده‌اند از مصداق معنی ازل و مصداق معنی ابد؛ و از این جهت است که حکما همه در شبهه قدم فرو رفته‌اند همچو خر در گل،[۳] و متکلمین جواب منقحی تمام از شبهه قدم نداده‌اند.[۴]

---

۱. چنین سخنی دقیق نیست و هیچ مخلوقی مقدم برزمان نیست؛ زمان با اولین مخلوق پدید می‌آید، و مقدم دانستن برخی مخلوقات برزمان مانند مقدم دانستن برخی آب‌ها بر مایع بودن است، و متکلمین چنین عقایدی ندارند.

۲. نسخه «ج»: و نیز اتفاق کرده‌اند

۳. در این باره بنگرید به کتاب فراتر از عرفان، بخش «فلسفه و قدم عالم»، ص۳۸۰ الی۴۰۰.

۴. لازم به ذکر است جواب متکلمین امامیه، چون شیخ طوسی، و مفید و خواجه و علامه حلی و... به شبهه قدم عالم بسیار دقیق و منقح و زیباست؛ چنانکه در ادامه نیز ملاحظه خواهد شد که استرآبادی هرجا سخن صحیحی در این زمینه بیان می‌کند عین آن را متکلمین با بیان دقیق‌تری در کتب خود ذکر کرده‌اند.

و بعد از آنکه ما تحقیق مصداق این دو بکنیم معنی هر دو نیز منکشف خواهد شد و دو جواب شافی جهت شبهه قدم از پرده غیب به منصه ظهور جلوه‌گر خواهد شد[۱] ان شاءالله تعالی و تقدّس.

پس بدان که وجود ربّ العزّة اول ندارد و نیز آخر ندارد و همچنانچه امر ممتدی متصل واحد غیر مجتمع الاجزاء از حرکت فلک اطلس و سایر حرکات منتزع می‌شود و اسم آن زمان کرده‌اند، همچنین از ملاحظه ذات ربّ العزّة با ملاحظه اول نداشتن امر ممتدی متصل واحدی غیر مجتمع بالاجزاء غیر متناهی از[۲] جانب ماضی منتزع می‌شود و او شبیه است به زمان[۳] در بعضی از صفات و[۴] مصداق ازل او است و همچنین از ملاحظه ذات ربّ العزّة به اینکه آخر ندارد امر ممتدی متصل واحدی غیر مجتمع الاجزاء غیر متناهی[۵] در جانب مستقبل منتزع می‌شود و او نیز شبیه است به زمان در بعضی

---

۱. در ادامه مشخص خواهد شد آنچه را که ظاهر شده از پس پرده غیب توسط خود اعلام می‌کند همان استدلال‌هایی است که عموم علمای شیعه به آن‌ها اشاره کرده بودند.

۲. نسخه «ج» و «ل»: در

۳. شبیه به زمان تعبیری بی‌معنا است و جز خود زمان چیز دیگری نیست.

٤. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - و

۵. امر امتدادی غیرمتناهی ذاتاً محال است کما اینکه خود مؤلف قبلاً در بیان مذهب متکلمین و بطلان مذهب فلاسفهٔ قائل به قدم عالم بیان کرد.

از صفات و مصداق ابد او است و معنی دهر مطلق امتدادی است که از ملاحظه دوام وجود ربّ العزّة منتزع[1] شود.[2]

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم، سایر نسخه‌ها: - منتزع

۲. آنچه مؤلف می‌گوید دقیقا همان معنای زمان و امتداد است که فقط نامش در ادعا عوض شده است، در حالیکه خداوند متعال فراتر از اتصاف به امتداد و قبل و بعد و زمان و مکان است، و هر ذاتی که بشر تصور کند در اجزاء و زمان و مکان است؛ لذا بعد از هر تصوری باید بگوید سبحان الله، هو شیء بخلاف الأشیا.

فایده بیست و یکم

[بحثی پیرامون تخلف معلول از علت، و حدوث و قدم]

شبه مشکله در قدیم الایّام در میان فلاسفه به ظهور رسیده بود و مقتضای آن شبهه امتناع وجود حادث است، یا تخلف معلول از علت تامه یا تسلسل در امور مرتبه از جانب علت؛ و ملخص آن شبهه این است که اگر موجود حادثی باشد علت تامه او یا قدیم است یا حادث. بنا بر اول تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید و این محال است؛ از این جهت که ترجیح بلا مرجح را لازم دارد، و بنا بر ثانی تسلسل در امور مرتبه مجتمعه لازم می‌آید از جانب مبدأ، و چون فلاسفه گمان کرده‌اند که تسلسل در امور موجوده مجتمعه مرتبه محال است و باقی اقسامش محال نیست جواب این شبهه چنین داده‌اند که تسلسلی[1] که لازم می‌آید اینجا در امور متعاقبه است از جانب مبدأ مثل دورات حرکات فلکیّه و گفته‌اند که اگر حرکت قدیمه ذات جهتین افلاک نمی‌بود هرگز حادث از قدیم حاصل نمی‌شد. و بنا بر این مقدمه و مقدمات دیگر واهیه قائل به وجود ده عقل قدیم شده‌اند و نزد ایشان جوهر که قابل اشاره حسی[2] نباشد دو قسم است؛

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: تسلسل

۲. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: حسیّه

یک قسم این است که آلتی نیز ندارد که قابل اشاره حسی باشد و آن را عقل نام کرده‌اند و یک قسم آن است که آلتی دارد که قابل اشاره حسیّه است و آن را نفس ناطقه نام کرده‌اند. و نیز قائل به قدم نه فلک شده‌اند، و نیز قائل شده‌اند به اینکه شخص هیولی عالم عناصر قدیم است، و قائل شده‌اند به اینکه نوع صورت جسمیه عالم عناصر قدیم است و چون از ضروریات یعنی بدیهیات جمیع ادیان است ـ دو مقدمه یکی آنکه «کان الله ولم یکن معه شيء» و یکی آنکه وجود ربّ العزّة اول ندارد[1] و وجود جمیع ماسوی الله اول دارد ـ پس قول ایشان کفر محض است، و به حسب عقل خیال ایشان نیز باطل است از این جهت که ما اتمام دلیلی عقلی خواهیم کرد بر حدوث کل ممکنات ان شاء الله تعالی.

و ملخص جواب اهل اسلام از این شبهه این است که تخلف از فاعل موجب مستجمع جمیع شرایط تأثیر محال است؛ هم تخلف به حسب اقتضاء، و هم به حسب زمان. و اما تخالف از فاعل قادر مستجمع جمیع شرایط تأثیر به حسب زمان دون[2] اقتضاء محال نیست از این جهت که اقتضای فاعل قادر بر وفق اراده او است و اراده

---

۱. بلکه زمان ندارد.

۲. نسخه‌ها چنین بودند؛ نسخه «د» شبیه «چون».

ممکن است که تعلق گیرد به وجود حادث معلول نه به وجود قدیم او.[۱]

و بعد از آنکه علمای اسلام بر این جواب اتفاق کرده‌اند اختلاف کرده‌اند در مقام دیگر، پس معتزله تعلق اراده را به وجود حادث معلول مستند به داعی ـ یعنی علم به علت غائیّه ـ می‌دانند و وجود معلول را[۲] نظر به تعلق اراده واجب می‌دانند [و تعلق اراده را نیز نظر به داعی واجب می‌دانند]،[۳] و اشاعره قبول این کرده‌اند که وجود حادث معلول نظر به تعلق اراده واجب است یعنی لازم او است مثل ضرورت به شرط محمول، اما منکر این شده‌اند که تعلق اراده نظر به شیئی از اشیاء واجب باشد از این جهت که می‌گویند که اگر نظر به ذات ربّ العزّة واجب باشد لازم می‌آید که ربّ العزّة فاعل موجَب باشد، و اگر نظر به داعی واجب باشد لازم می‌آید که ربّ العزّة ناقص باشد و به وسیله علت غائیّه کامل شود و چون اشاعره می‌گویند که غیر از ربّ العزّة علت فاعلیّه نیست و اراده ربّ العزّة نظر به هیچ چیز واجب نیست پس ایشان قائل به وجوب علّی البتّ در سلسله ممکنات

---

۱. بلکه محال است که اراده به وجود ذات قدیم و غیرحادث تعلق گیرد.

۲. از نسخه «د» و «ل» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ج»: - را

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

نمی‌شوند و وجوب در کلام ایشان محمول است بر لزوم، مثلا وجوب به شرط محمول که به معنی لزوم است نه به معنی وجوب علی البتّ، و چون جواب اهل اسلام به تقریر اشاعره بالاخره لازم داشت ترجح من غیر مرجح را و به تقریر اشاعره و معتزله لازم داشت این را مضی وقت جزء علت تامه باشد فقیر از جواب مشهور عدول کردم و دو جواب دیگر دادم و هر دو جواب مبنی است بر تحقیق مصداق ازل و مصداق ابد.

و حاصل جواب اول فقیر آنکه علم ازلی ربّ العزّة به مصالح عالم تقاضای این کرده است که معلول اول در قطعه خاصه از ابد موجود شود و نهایت آنچه لازم آید این است که حضور آن قطعه جزء علت تامّه باشد و اگر نقل کلام در آن قطعه کنند همان جوابی باشد که حکما داده‌اند ما خواهیم داد، از این جهت که فرق میان جواب ما و ایشان این است که ما به عوض حرکت فلکیّه متشبث به امر ممتدی متصل واحدی شده‌ایم که از ملاحظه اول و آخر نداشتن ربّ العزّة منتزع شده.[1]

و حاصل جواب دوم فقیر آنکه شاید که ازلیّتِ ممکن محال باشد پس بنا بر این وجود هر ممکن موقوف است بر مضی ازل، یعنی بر اقل

---

۱. چنانکه پیشتر گذشت، این مطلب همان دارای زمان دانستن ذات احدیت است و باطل می‌باشد.

امر ممتدی که میان قدیم و حادث ناچار باشد[۱] و مصداق ازل خود معلوم شده است، و اگر معترضی گوید که اینجا مرتبهٔ معیّنی[۲] نیست که اقل باشد، جواب گوییم که شاید که هر ممکنی موقوف باشد بر مضی ازل و حضور قطعه خاصه از ابد، و در جواب اول اخذ این مقدمه شده که ربّ العزّة فاعل قادر است، و در جواب ثانی اخذ این مقدمه نشده اخذ مقدمه دیگر شده و آن این است که ازلیت ممکن محال است.

و اما جواب تفصیلی آن شخص که نقل کلام در آن قطعه خاصه کرده بود، پس چنین می‌گوییم که امر ممتدی متصل واحد که از ذات ربّ العزّة به شرط ملاحظه صفت لا اول له، و ملاحظه صفت لا آخر له منتزع شده[۳] ماهیت کلیه است و[٤] قدیم است،[۵] یعنی اول ندارد و هر حصه خاصّه از او حادث است و منشأ تحقق این امر ممتد مجرد ذات منشأ انتزاع است با ملاحظه آن دو صفت، همچنانچه در صفات انتزاعیه مقرر شده و هر حصه سابقه از او به منزله معدّ است نسبت به

---

۱. همان دارای زمان دانستن خدای تعالی است و باطل می‌باشد.

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: معیّن

۳. انتزاع چنین امر ممتدی از ذات بلا زمان بی‌معنا است.

٤. از نسخه «د» آوردیم؛ نسخه «د» و «ل»: - و

۵. از نسخه «ج»: ماهیت کلیه‌اش قدیم است

حصه لاحقه، و در میان این حصص ترتیب و ترتب به معنی مصحح و وتعاقب است، یعنی مرتب منتزع می‌شوند پس ترتب انتزاعی است و تأثیر و تأثر در نفس الامر میان این اجزا نیست از این جهت که در امور انتزاعیه[1] اثر موجودی نیست و محققین دعوی بداهت کرده‌اند در اینکه اثر فاعل می‌باید که حقیقت موجود في نفسه باشد و لهذا قائل شده‌اند به اینکه ماهیّات مجعول‌اند به جعل بسیط از این جهت که ماهیّات موجودند حقیقت نه وجود ماهیّات و نه اتصاف به وجود، و[2] قائل به این شده‌اند که تحقق امور انتزاعیه در نفس الامر مجرد این است که منشا انتزاع صلاحیت انتزاع داشته باشد.

و مجمل کلام، همچنانچه تحقق وجود مطلق در حق ربّ العزّة و تحقیق صفاتی که عین ذات اوست[3] محتاج به تأثیر نیست، تحقق صفت دوام[4] نیز نیست و این امر ممتد حکم او حکم صفت دوام[5] است. این است جواب تحقیقی که مرضی طبع فقیر است. و اگر

---

۱. زمان و قبل و بعد، از اعراض خارجیه و صفات واقعی و خارجی مخلوقات و ممکنات است و از امور انتزاعی و معقولات ثانیه نیست.

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - و

۳. در فایده چهارم، پاورقی ص۱۹۲ درباره باطل بودن این سخنان مطالبی ذکر شد.

٤. نسخه «ج» و «د»: دوم

۵. نسخه «ج» و «د»: دوم

می‌خواهی به مذاق متعارف قوم، جواب [گویی][1] آنچه قوم در بیان استناد دورات فلکیه بعضی بر بعضی نظیر آن دارد اینجا بگو.

[پاسخ به شبهه قدم عالم]

و در آخر حال جواب دیگر واضح و مختصر از شبهه قدم[2] به خاطر فقیر رسیده و آن این است که وجود ممکن موقوف است یا به حسب اراده فاعل مختار یا بالذات بر استمرار عدم او تا حدی معین بر مضی آن استمرار،[3] و اگر نقل کلام کنند به مضی آن استمرار می‌گوییم که مضی استمرار عدم مثل نفس عدم محتاج به علت نیست که اگر محتاج به علت باشد محتاج به تأثیر فاعل خواهد بود و تأثیر فاعل در عدمات محال است چنانچه در حکمت و کلام مقرر شده و در کلام بعضی از قدما مذکور است که ماهیّات علت فاعلیه لوازم ماهیاتند، مثلا اربعه علت فاعلیه زوجیت است و معلوم است که زوجیت وجود فی نفسه ندارد و منحصر است وجود او در وجود لغیره،[4] و معلوم است

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: قوم

۳. زمان با مخلوقات موجود می‌شود و قول به استمرار عدم در لازمان، تناقض و تهافت است.

٤. زوجیت و معقولات ثانیه فقط صفات عقلی اشیاء می‌باشند و اصلا وجود عینی ندارند؛ نه اینکه وجود لغیره! داشته باشند.

که وجود لغیره او مجرد صلاحیت ذات موضوع است از جهت انتزاع او، پس تأثیر و تأثراینجا حقیقه[1] نیست.

و در کلام قدما این هست که معقولات اضافیه موجودند در خارج و معلوم است که این باطل است،[2] و نیز در کلام جمعی از قدما مذکور است که علم به علت غائیّه علت فاعلی است از برای فاعلیت فاعل، و به اعتقاد فقیر بعضی از این مراتب مبنی بر تجوز است و بعضی دیگر مبنی بر این است که گمان کرده‌اند که زوجیت اربعه مثلا وجود فی نفسه نیز دارد و بنا بر آن گفته‌اند که حصول او از برای اربعه محتاج به جعل جدید است یعنی غیر جعل اربعه، و اما چون تحقیق این است که انتزاعیات وجود فی نفسه ندارد و وجود ایشان منحصر است در وجود لغیره[3] و[4] تحقق ایشان مجرد منشأ انتزاع است پس جعل جدید معقول نیست. و آنکه مشهور شده از کتب قوم که ثبوت

---

۱. نسخه «ج» و «د»: حقیقت

۲. از سایر نسخه‌ها تصحیح کردیم؛ نسخه «الف»: معقولات اضافیه موجود در خارج است و معلوم است که این باطل است.

۳. به همان معنای وصف عقلی برای غیر، مانند زوجیت و امکان و...، که اصلا خارجیت ندارند و فقط وصف عقلی موصوفات خود هستند، برخلاف اعراضی مانند رنگ و شکل و بو و... که اوصاف خارجی موصوفات خود می‌باشند.

۴. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - و

ذاتیات محتاج به جعل جدید نیست و به ثبوت عوارض محتاج است مراد این است که وجود فی نفسه ذاتیات محتاج به جعل جدید نیستند، سیّما عوارضی که مجرد ذوات موصوف منشأ انتزاع ایشان باشد.

و مجمل کلام ثبوت وجود خارجی از برای زید در خارج و ثبوت زوجیت و فردیت و ثبوت وحدت و کثرت از برای موصوفات اگر محتاج به جعل جدید باشد لازم می‌آید که ثبوت وجود مطلق و ثبوت علم و قدرت[۱] از برای ربّ العزّة محتاج به جعل باشد پس معلوم شد که آن قاعده که ثبوت شیء از برای شیء فرع به ثبوت مثبت له است این معنی دارد که قیام صفات غیرانتزاعیه به موصوفات فرع وجود مثبت له است چنانچه در شرح مواقف و اوایل شرح جدید تجرید تصریح به آن شده، و لهذا محتاج به جعل جدید است چه بدیهی است که هرمحتاج به علت ناقصه محتاج به تأثیر فاعل است.

و اگر کسی اعتراض کند به این طریق که سبب حدوث معلول اول توقف برما لم یکن فکان نیست از چند:

---

۱. علم و قدرت باری تعالی وجود عینی دارد نه اینکه مانند وجود از اوصاف عقلی محض باشد. و البته چون چیزی غیراز ذات احدیت نیستند نیاز به جعل جاعل ندارند.

وجه اول آنکه ما لم یکن فکان بالبدیهه منحصر است در وجود حادث و در دفع موجود و معلوم است که قبل از معلول اول هیچک از این دو گنجایش ندارد.

وجه دوم آنکه ما لم یکن فکان در این مقام به استمرارات عدم معلول اول است یا غیر آن و معلوم است که غیر آن گنجایش ندارد پس منحصر باشد در استمرارات عدم معلول اول و او نیز باطل است بواسطه آنکه تمایز میانه استمرارات عدم معلول اول نیست الا به اضافه موجودات و معلوم است که در آن مرتبه موجودی نیست که به اضافه او این امتیازات حاصل شود.

وجه سیّم آنکه حدوث معلول اول به سبب توقف بر ما لم یکن فکان باشد لازم می‌آید تسلسل در امور موجوده مجتمعه مترتّبه[۱] به واسطه آنکه ما لم یکن فکان نیز موقوف است بر ما لم یکن فکان دیگر الی غیر النهایه، و حال خالی از این نیست که جمیع اینها وجودات[۲] حادثه‌اند یا رفع موجوداتند یا ملفّق است از این و آن. پس بر هر تقدیر تسلسل در موجودات مترتّبه[۳] مجتمعه لازم می‌آید یا در آن حدوث

---

۱. مترتّبه بودن درست است اما مجتمعه بودن خیر، بلکه امور متعاقبه‌اند نه مجتمعه.

۲. نسخه «ج»: موجودات

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: مرتّبه

معلول اول یا سابق بر آن حدوث و از این جهت که عدمات هرگاه بعضی علت بعضی باشند البته وجودات بعضی علت بعضی خواهند بود[1] بلکه نزد محققین معنی ترتّب عدم بر عدم، ترتّب وجود بر وجود است.

وجه چهارم آنکه تسلسل در امور مجتمعه مترتّبه[2] لازم می‌آید و این محال است و اگرچه امور رفع موجودات باشند به واسطه آنکه برهان «أسدّ [و] أخصر» در اینجا جاری است بلکه به واسطه فرض ترتّب و امتیاز میان این عدمات «برهان زوج و فرد» و «برهان تطبیق»[3] جاری است به این طریق که[4] تحریر[5] و تطبیق به حسب ذهن باشد نه به حسب خارج. و اگر بگویند[6] که تسلسل در عدمات جایز است مثلاً عدم سلسله غیر متناهیه مستند به عدم مافوق معلول اخیر است و عدم مافوق معلول اخیر مستند به عدم مافوق است و هکذا الی غیر النهایه؛ جواب می‌گوییم که قبول نداریم که در اینجا بعض عدمات

۱. نسخه «الف»: -بود؛ از سایر نسخه‌ها آوردیم.
۲. از نسخه «ج» و «ل» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: مرتّبه
۳. نسخه «ج»: + و اشباه آن نیز
٤. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: -که
٥. نسخه «ج»: تجزیه
٦. سایر نسخه‌ها: بگویی

مستند است به بعضی، و ممکن است که هریک از این سلسله‌های غیرمتناهیه ممتنع ذاتی باشند چنانچه مجموع نقیضین ممتنع ذاتی است و عدم مجموع مستند به عدم جزء نیست از این جهت استناد به علت فرع امکان ذاتی است در واجبات و ممتنعات امکان ذاتی نیست؛ در جواب آن شخص می‌گوییم از ذات ربّ العزّة با ملاحظه دو صفت که گذشت انتزاع امر ممتد غیر قار الذات شبیه به زمان[1] می‌شود و هر حصّه سابقه از آن به منزله معد است نسبت به حصه لاحقه و حقیقت تحقق این امر ممتد مجرد،[2] ذات مقدس است و این امر ممتد مثل بقاء ذات مقدس منتزع می‌شود دفعةً، و تعاقب ذاتی که میان اجزاء این امر ممتد انتزاعی است یعنی دفعةً این امر ممتد متصل واحد متعاقب الأجزاء منتزع می‌شود از ذات مقدس و به حسب نفس الامر علیت و معلولیت میان اجزا این امر ممتد نیست؛ و نیز در جواب آن شخص می‌گوییم که عدم ممکنات و استمرار عدم و مضی عدم ایشان محتاج به علت نیست چنانچه گذشت. اینچنین تحقیق این مبحث باید کرد و ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء.

---

۱. این فرض، خود زمان است نه شبیه زمان!

۲. مجرد، زمان و امتداد و اجزا ندارد لذا فرض مجرد ممتد متناقض فی نفسه است. فسبحان الله المتعالی عن المقدار و الاجزاء و الزمان الخالق لها.

[ادله اثبات حدوث ماسوی الله]

و اما ادله قطعیه جهت حدوث ما سوی الله تعالی قاطبةً به این معنی که وجود ایشان اول دارد، نه به این معنی که قطعه مخصوصه از زمان ظرف وجود ایشان است از این جهت که حدوث به این معنی در مجردات جاری[1] نیست، و در آنچه وجود او قبل از تحقق زمان است نیز جاری نیست پس این است که مذکور می‌شود و به اعتقاد فقیر سه دلیل جهت حدوث کل ما سوی الله تمام شده:

دلیل اول دلیلی است که فخررازی در کتاب اربعین نقل کرده و نصیرالملّة والدین ذکرآن در فصول نصیریّه کرده و در الهیات تجرید بناء «الواسطه غیرمعقولة» برآن نهاده؛ و ملخص آن دلیل این است که اگر موجودی ممکن، قدیم باشد تأثیر فاعل در او ـ یعنی ایجاد فاعل او را ـ در حال بقای او است یا در حال عدم او است، یا در حال حدوث او، پس بنا بر اول تحصیل حاصل محال لازم می‌آید و بنا بر ثانی و ثالث خلف مع المطلوب.

ودلیل دوم به خاطر فقیر رسیده و ملخص آن دلیل این است که اگر ممکن قدیمی[2] باشد بقای آن ممکن نیز قدیم خواهد بود،

---

۱. تعدد، فرع برتجزّی است و فرض تعدد در تجرد متناقض فی نفسه است، همانطور که در جمع بین تجرد و امتداد بیان شد که امری محال است.

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: -قدیمی

همچنانچه ایجاد در زمان بقائش تحصیل حاصل محال است، ایجاد موجودی که بقائش قدیم باشد نیز تحصیل حاصل محال است؛ و این مقدمه بدیهی است نزد اولی الالباب.

دلیل سیّم نیز به خاطر فقیر رسیده و حاصل این دلیل آن است که تأثیر فاعل دو قسم است: یا ایجاد معدوم یا حفظ موجود؛ و در ممکنِ قدیم اول متصور نیست، و در وجود مکتسب از غیر ثانی کافی است[۱]،[۲] و این برهان در غایت دقت است و مخاطبه فقیر با اولی الالباب است.

تنبیه:[۳]

محققین از متکلمین بعد از آنکه موافق حکما اتفاق کرده‌اند بر اینکه ممکن در بقا نیز محتاج به تأثیر فاعل است حیران شده‌اند در اینکه حقیقت این تأثیر دوم و اثر او چه چیز است؟ بعد از قال و قیل بسیار قرار بر این داده‌اند که اثر این تأثیر احداث صفت بقا است، و قدح در این معنی واضح است از آنچه ما تحقیق کرده‌ایم که اثر فاعل می‌باید که موجود باشد فی نفسه، و انتزاعیات وجود لغیره دارند نه وجود فی نفسه؛ و نیز آنکه در آن حدوث محتاج به تأثیر فاعل بود و در ثانی الحال همان چیز محتاج به حفظ فاعل است.

---

۱. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: نیست

۲. یعنی حفظ موجود به تنهایی بدون ایجاد و احداث آن کافی نیست.

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: -تنبیه

و آنچه به خاطر فقیر می‌رسد این است که حقیقت تأثیر دوم حفظ ذات موجود است و اثر او نفس ذات محفوظ است پس ذات در آن حدوث محتاج است به [ایجاد] کردن فاعل او را [و] بعد از آن محتاج است به حفظ فاعل او را.

فایده بیست و دوم

[معرفی خداوند توسط خودش]

در فواید سابقه معلوم شد که ماهیّات سه قسم منقسم می‌شوند: واجب الوجود، و ممکن الوجود و العدم، و ممتنع الوجود.

پس در احادیث اهل البیت علیهم‌السلام تصریحات به این واقع شده که باید دانست که چند معرفت که نبوت[1] برآن موقوف است از جانب ربّ العزّة به طریق الهام در قلوب عباد افتاده بی‌اختیار ایشان و اصحاب عصمت تعلیم باقی معارف به خلایق کرده‌اند[2] پس در احادیث این طریق مذکور است که یوم میثاق اقرار به ربوبیّت صانع عالم از جمیع ارواح واقع شده[3]

---

۱. نسخه «ج»: اثبات نبوت

۲. آنچه در احادیث ذکرشده این است که خداوند متعال اراده کرده است معرفت خود را از طریق انبیا و اهل بیت علیهم‌السلام به مردم بدهد؛ امیرالمؤمنین علیه‌السلام: إن الله تبارك وتعالى لو شاء لعرَّف العباد نفسه ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه. اگر خدا می‌خواست خود را به بندگان می‌شناساند، و لکن ما را ابواب و راه‌هایی قرار داده است که تنها از جهت آن به سوی خداوند رفته می‌شود. الکافی، ج۱، ص۱۸۴. برای دیدن مطالب بیشتر در این‌باره بنگرید به: رضا مختاری خویی، «نقد و بررسی مفهوم معرفت فطری در مکتب تفکیک»، فصل یازدهم، اهل بیت علیهم‌السلام تنها راه شناخت صحیح خداوند.

۳. در عالم ذر نیز معرفی خداوند از طریق نشان دادن آثار صنع بود نه الهام و... . بنگرید به: رضا مختاری خویی، «نقد و بررسی مفهوم معرفت فطری در مکتب تفکیک»، فصل نهم، عالم ذر از منظر روایات و مکتب میرزا مهدی اصفهانی.

حتی ارواح کفره و اطفال و سقط و نیز تصریحات واقع شده به اینکه اقرار[۱] در قلوب باقی است و ربّ العزّة حافظ آن است. و در میان کفره خلاف در وجود صانع عالم نیست بلکه اختلاف در میان ما صدق[۲] صانع عالم کرده‌اند مثلا دهریه دهر را صانع عالم می‌دانند.[۳]

و نیز در احادیث تصریحات به این واقع شده که از جانب ربّ العزّة قلوب ملهم شده‌اند[٤] به اینکه صانع عالم رضا و سخط دارد و به

---

۱. نسخه «ج»: آن اقرار

۲. ما صدق علیه| نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: مصداق

۳. امام صادق علیه‌السلام: «إنّ الله خلق الناس کلّهم... لا یعرفون إیماناً بشریعة ولا کفراً بجحود* ثمّ بعث الله الرسل تدعوالعباد إلی الإیمان به». خداوند تعالی همه انسان‌ها را بیافرید... نه ایمان به شریعتی را می‌شناختند، و نه کفری به جحود را، سپس انبیا را مبعوث فرمود بندگان را به ایمان به او فرا خوانند. الکافی، ج۲، ص۴۱۷. * لازم به ذکر است فرق عدم ایمان با کفر جحود، در این است که جحود محقّق نمی‌شود مگر بعد از التفات به موضوع، ولی عدم ایمان حتی در صورت عدم التفات به موضوع هم ممکن است.
حال با توجه به این توضیح واضح می‌شود که نزاع ما با منکران خدای متعال همان انکار خدای حقیقی توسط ایشان است نه آنکه بگوییم حتی در میان کفره نیز اختلافی در وجود صانع عالم نیست و اختلاف ما با ایشان در مصداق صانع عالم است!

٤. برای دیدن معانی صحیح روایات «معرفة الله تعالی بالله» بنگرید به: حسن میلانی، معرفة الله تعالی بالله، ص ۵۹۷ الی ۶۱۱، و نیز رضا مختاری خویی، نقد و بررسی مفهوم معرفت فطری در مکتب تفکیک، فصل هفتم، وجوه مختلف معنای صحیح معرفت خداوند به خودش «معرفة الله تعالی بالله».

اینکه مضار و منافع در عالم می‌باشد و به اینکه البته صانع عالم معلمی جهت تعلیم آنچه سبب رضای او است و آنچه سبب سخط او است و تعلیم مضار و منافع خلق کرده و نیز تصریحات به این واقع شده که ارسال رسل و انزال کتب بعد از این الهامات واقع شده[1] و نیز تصریحات واقع شده به اینکه الهامات متقدمه به انضمام معجزه کافی است در ثبوت دعوی نبوت و موقوف بر این نیست که بیشتر علم به صفات ثبوتیه و سلبیه صانع عالم و توحید صانع عالم و غیر آن از احوال و احکام به اصحاب عصمت رجوع شده و خلق مکلف به این نیستند که به فکر خود تحصیل این امور کنند بلکه تصریحات واقع شده به اینکه حرام است اینکه تحصیل عقاید کلامیه به فکر خود کنند.

واجب است که اخذ عقاید کلامیه از اصحاب عصمت کنند از این جهت که در فکر خطا می‌رود و عاصم از آن نیست إلّا اصحاب عصمت صلوات الله علیهم اجمعین. و این مقدمات همگی در احادیث اهل البیت علیهم‌السلام به حد تواتر معنوی رسیده و از تمهید این

---

۱. اگر منظور این است که خداوند متعال قبل از این جهان، در عالم ذر معرفت خود را ـ آن هم با نشان دادن صنع و از راه استدلال ـ به ما آموخته است و انبیا در این جهان صرفا برای تعلیم و یادآوری همان مطالب ارسال شده‌اند، مطلب دقیق و درستی است؛ اما اگر مراد چیزی غیر از این مطالب و از سنخ همان الهامات ادعایی صوفیانه است نه تنها در روایات چنین مطالبی وجود ندارد بلکه خلاف آن مشهود است.

مقدمات معلوم شد که معرفت اینکه صانع عالم واجب الوجود جایز است که بطریق سماع از اصحاب عصمت حاصل شود. و چون اکثر افاضل تتبع احادیث اهل البیت علیهم‌السلام که در اصول دین و اصول فقه وارد شده کما ینبغی نکرده‌اند و از اوایل حال به مطالعه کتب اشاعره و معتزله مشغول شده و طبع ایشان مألوف به آن قواعدی که در آن کتب مذکور است شده در نظر ایشان این معانی بسیار مستحسن[۱] است غایتش چون بر فقیر اظهار حق واجب است اظهار این معنی کردم والله یعصمنی من النَاس.

و چون مجرد عقل در اکثر این ابواب کافی نیست و ناچار است از تمسّک به اصحاب عصمت، هریک از اشاعره و معتزله تحقیق کیفیت ثبوت دعوی نبوت و تعیین ادله واجبات به طریق تعیین خلاف طریق دیگر کرده‌اند[۲] و هریک، ادله قطعیه به گمان خود از برای بطلان طریقه دیگری گفته‌اند؛ و جهت ابطال طریقین فقیر را سه طریق به خاطر رسیده:

---

۱. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: مستهجن؛ اگر مستحسن بخوانیم ـ که به احتمال زیاد چنین است ـ مراد آن است که گمان کرده‌اند سخنان اشاعره و معتزله مستحسن است. و اگر مستهجن باشد، منظور آن است که چون با سخنان اشاعره و معتزله الفت گرفته‌اند مضامین موجود در احادیث را نعوذ بالله مستهجن می‌دانند.

۲. نسخه «ج»: به طریقی خلاف طریق دیگر کرده‌اند

اول آنکه هریک به دلیلی ابطال طریقه دیگری کرده‌اند و هردو حق گفته‌اند.

دوم احادیث صریح است در بطلان هردو طریق.

سیّم آنکه اگرنه این چنین باشد که مبادی اثبات نبوت به طریق الهام در قلوب[1] عباد بی‌اختیار ایشان افتد احد امرین لازم می‌آید یا تعلّق تکلیف به شهادتین و صدق رسل و سایر احکام صانع عالم مجرد تصور خطاب قبل از معرفت صانع عالم یا تکلیف ضعفاء القول به مجرد عقلی که در ایشان مخلوق شده به کثیری از دقایق که علمای معتزله بعد از فکر بسیار آن را تحصیل کرده‌اند و آیات شریفه که صریح است در اینکه ربّ العزّة هادی است عباد را[2] اشاره به این مقام است که بعضی[3] را به طریق الهام و بعضی را به طریق تعلیم انبیاء علیهم السلام در قلوب عباد حاصل می‌کند.

---

۱. الهام در قلوب به معنای الهام در عقول و اندیشه صحیح است نه غیرآن. یا هشام إنَّ الله یقول «إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ» يَعْنِي العقل. و نیز: عن أَبي جعفر علیه السلام فِي قوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها﴾ یقول: طبع الله علیها فلاتعقل. بحار الانوار، ج۵، ص۱۹۴. برای توضیحات بیشتر بنگرید به: رضا مختاری خویی، نقد و بررسی مفهوم معرفت فطری در مکتب تفکیک، فصل «معنای معرفت قلبی».

۲. نسخه «ج»: + به نجد خیر و نجد شر

۳. نسخه «ج»: + از عقاید

فایده بیست و سیّم

[ادله اثبات صانع]

ادله عقلیه جهت اثبات اینکه صانع عالم واجب الوجود است بسیار است و ما در این کتاب اکتفا به ذکر آنچه اتمّ و اخصر و الطف است می‌کنیم:

دلیل اول آنکه اگر صانع عالم ممکن باشد پس موجود منحصر خواهد بود در ممکن[1] و هرگاه که اینچنین باشد دور لازم می‌آید؛ از این جهت که وجود مطلق موقوف خواهد بود بر ایجاد، و معلوم است که ایجاد موقوف است بر وجود مطلق.

دلیل دوم آنکه اگر صانع عالم ممکن باشد موجود منحصر در ممکن خواهد بود پس دور لازم می‌آید یا تسلسل، و هردو باطل است به واسطه آنکه هریک از آحاد سلسله دوری و تسلسلی محتاجند؛ پس تا غیر محتاجی نباشد از کجا یکی از اینها حاصل می‌شود تا از او دیگری حاصل شود مثلا چراغ‌های دوری و تسلسلی که هریکی از دیگری روشن شود محتاج است به چراغی که روشنی او از غیر نباشد و این برهان را سید شیرازی از فارابی نقل کرده و «برهان أسد و أخصر»

---

۱. نسخه «ج»: ممکن الوجود

نام این است و هیچ شکی در تمامی این برهان نیست بلکه از سایر براهین اظهر است! و با وجود این فاضل دوانی رد این برهان کرده به اینکه هریک از دیگری حاصل شود. و حق این است که کلام فاضل دوانی محض مکابره و عناد است، و بدان که این برهان جاری است در تسلسل از جانب علت مطلقا.

دلیل سیّم آنکه اگر صانع عالم واجب الوجود نباشد موجودات منحصر در ممکن الوجود خواهند بود پس یا دور یا تسلسل لازم می‌آید و بطلان دور واضح است و بطلان تسلسل به براهین متقدم مثل برهان تطبیق می‌شود.

دلیل چهارم آنکه اگر صانع عالم واجب الوجود نباشد موجودات منحصر در ممکن الوجود خواهند بود پس یا دور لازم می‌آید یا تسلسل، و بر هریک از این دو تقدیر ترجّح وجود مجموع این سلسله بر عدم این سلسله از بابت ترجح من غیر مرجح است از این جهت که جایز است که عدم معلول اخیر مستند باشد به عدم علتش و هکذا الی غیر النهایة. و بدان که هریک از این براهین نزد اولی الالباب افاده یقین می کند و مخاطبه فقیر با اولی الالباب است.[1]

۱. لازم به ذکر است هیچ یک از ادله استرآبادی در محل نزاع نبود، قرار بود استرآبادی ادله‌ای برای اثبات وجود صانع متعال اقامه کند اما هرچهار دلیل او ـ بگذریم که

هر چهار دلیل نیزیک مطلب واحد بود و بی جهت در چهار قسمت ذکر کردند- این بود که باید واجب الوجودی در کار باشد وگرنه دور و تسلسل لازم می‌آید. و این اصلا مطلبی نیست که منکرین خدا آن را انکار کنند؛ آنها هم همین را قبول دارند و می‌گویند کل این جهان واجب و قدیم است. پس استرآبادی باید ثابت کند که فقط خداوند واجب و قدیم است نه اینکه اگر موجود واجبی در کار نباشد دور و تسلسل لازم می‌آید! لذا برای دیدن براهین عقلی و صحیح اثبات وجود باری تعالی و اشکالات براهینی که در اینجا بیان کردند، به کتاب‌های «معرفة الله تعالی بالله»، و «اصول المعارف الالهیة» بنگرید.

فایده بیست و چهارم

[برخی دیگر از ادله اثبات صانع]

بنا بر آنچه مذکور شد که در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده اثبات وحدت صانع عالم و وحدت واجب الوجود به دلیل نقلی می‌توان کرد و لهذا علی بن الحسین علیهما السلام فرموده‌اند که صانع عالم چون می‌دانست که در آخر زمان قومی خواهند آمد و تعمق در این امور خواهند کرد از این جهت رب العزّه انزال سوره توحید فرمود تا اکتفا به آن کنند در اثبات توحید[۱]،[۲] و به دلیل عقلی نیز ممکن است و از جمله ادله عقلیه برهان تمانع است و کلام مجید ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ به آن ناطق است.

---

۱. الكافي، ج۱، ص۹۱: سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليهما السلام عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ وَ الْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ.

۲. و البته روایت مذکور در مذمت متعمقین آخر الزمان است که به جای تعلیم از قرآن و معصومین به تعمقات و توهمات خود می‌پردازند و در نتیجه به جای توحید به وحدت و یکی بودن خالق و مخلوق می‌رسند. برای دیدن توضیحات بیشتر درباره این حدیث بنگرید به: آیت الله العظمی صافی گلپایگانی، نگرشی بر فلسفه و عرفان، ص۱۲۲ الی ۱۲۸.

و فقیر در حواشی اصول کتاب کافی[1] تقریر این دلیل چنین کرده‌ام که صانع عالم جل جلاله انبیا را فرستاده است به این قصد که بندگان را امر کنند به اقرار به نفی شریک او به این قصد کسی که این اقرار نکند قطع رقبه او کنند و ما مقدم قطعیه عادله داریم که صانع عالم[2] اگر مثل می‌داشت آن مثل بر این امور صبر نمی‌توانست کرد و از او آثار ضد این امور به ظهور می‌رسید و از جانب او نبی دیگر مکذب نبی اول می‌آمد و این منتهی به فساد می‌شد و جمهور افاضل تقریر این دلیل به غیر این طریق کرده‌اند و متفطن به این تقریر نشده‌اند و لهذا گفته‌اند که[3] این منع متوجه است بر این دلیل که شاید که بر تقدیر[4] که دو واجب الوجود[5] باشد با هم اتفاق کنند در امور، و بعد از آن جواب چنین داده‌اند اختلاف ممکن الوجود[6] ذاتی است و معلوم است که این جواب خوب نیست و از جمله ادله عقلیه آن[7] است که

---

۱. الحاشية على أصول الكافي، ص۱۰۵.

۲. نسخه «الف»: -عالم

۳. نسخه «ج»: + به حسب عقل

٤. نسخه «ج» و «ل»: تقدیری

۵. نسخه «الف»: - الوجود

٦. نسخه «الف»: - الوجود

۷. سایر نسخه‌ها: دلیلی

امیر المؤمنین و امام المتقین صلوات الله علیه و علی اولاده الطاهرین به محمد بن حنیفه تعلیم فرمودند.[۱]

و ملخص آن دلیل این است که اگر صانع عالم یا واجب الوجود متعدد می‌بود از وی اثر عادتاً ظاهر می‌شد، و این مقدمه از بدیهیات عادیه است و از جمله ادله عقلیه این است که اگر واجب الوجود متعدد می‌بود مجموع من حیث المجموع موجود می‌بود و این مجموع واجب است از این جهت که بی‌تأثیر فاعل در او موجود شده و ممکن الوجود است از این جهت که محتاج به جزء است و قاعده قطعیه داریم که هر محتاج به علت ناقصه محتاج به تأثیر فاعل است پس اجتماع نقیضین از دو جهت لازم می‌آید و از جمله ادله عقلیه این است که این[۲] مجموع واجب الوجود است از این جهت که بی‌تأثیر فاعل موجود شده و هر ممکن در وجود خود محتاج به تأثیر فاعل است پس واجب سیّم را ضم می‌کنیم به دو واجب اول و هکذا تا تسلسل لازم آید در ذوات واجبه و این دلیل از امام الجن و الإنس حضرت صادق عليه السلام در اصول کتاب کافی منقول است.[۳]

۱. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۷۵: وَاعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ إِلَهٌ آخَرُ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مَمْلَكَتِهِ.

۲. نسخه «الف»: - این

۳. الکافي، ج۱، ص۱۹۹.

واگر معترض گوید که ضم مجموع به اجزایش محال است جواب می‌گوییم که در واقع این صحیح است لیکن ما لازم آوریم که مجموع موجودی باشد بسیط مستقل از این جهت که واجب الوجود است و مرکب واجب الوجود نمی‌باشد و بعد از آن ضم او به اجزایش کرده‌ایم.[۱]

---

۱. دلیل عقلی واضح که مکرر در نصوص آمده این است که تعدد فرع بر تجزّی است و چون باری تعالی باید غیرمتجزّی باشد پس تعدد وی ذاتا محال است. توضیح بیشتر آنکه*: هر چیزی که پذیرش وجود، و فرض تعدد و قبول زیاده و نقصان درباره آن امکان داشته باشد (= ممکن الوجود)، دارای مقدار واجزا می‌باشد، و عقل به روشنی می‌یابد که فرض تعدد و تکثّر و زیاده و نقصان از خواصّ کمیت و مقدار بوده، و تصور آن‌ها جز درباره شیء دارای مقدار و اجزا ممکن نیست. به خواست خداوند تعالی در بحث اثبات توحید و یگانگی خالق متعال بیان خواهیم داشت که دلیل بر استحاله تعدد ذات باری این است که: امکان تعدد و تکثّر، فرعِ بر دارای مقدار و اجزا بودنِ شیء است، و از آنجا که خداوند جلّ و تقدس جزء و کلّ و مقدار ندارد محال است که شریک و دوم و سوم برای او بتوان فرض کرد. امام مجتبی علیه‌السلام می‌فرمایند: الحمد لله الّذي لم يكن... له شخص فيتجزّئ، ولا اختلاف صفة فيتناهى. سپاس خداوندی را که... دارای پیکره نیست که متجزّی شود، و دارای صفات گوناگون نیست که تناهی پذیرد. التوحید، ۴۵.
امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: فهو الواحد الّذي لا واحد غيره لأنّه لا اختلاف فيه. پس او واحد و یکتایی است که جز او واحدی نباشد، زیرا وجود او گونه‌گونه نیست. بحار الأنوار، ج۳، ص۱۹۶.
امام جواد علیه‌السلام می‌فرمایند: إنّ ما سوى الواحد، والله واحد أحد لا متجزّئ ولا

متوهّم بالقلّة والکثرة، وکلّ متجزّئ أو متوهّم بالقلّة والکثرة فهو مخلوق دالّ علی خالق له. همانا جز خداوند یگانه، همه چیز دارای اجزا است، و خداوند یکتا نه دارای اجزا است و نه قابل تصور به کمی و زیادی می‌باشد. هر چیزی که دارای اجزا بوده یا قابل تصور به کمی و زیادی باشد مخلوق است و دلالت بر این می‌کند که او را خالقی می‌باشد. التوحید، ۱۹۳ (*به نقل از حسن میلانی، فراتر از عرفان، ص۱۹).

فایده بیست و پنجم

[عالم بودن خداوند به جمیع اشیاء]

اینکه صانع عالم علم به جمیع اشیا دارد از بدیهیات فطریه خلایق است و منبّهات عقلیه و نقلیه برآن بسیار است. و چون در مبحث وجود ذهنی[۱] بسط مسئله علم صانع عالم شده بود در مبحث قدرت ادله که به آن اثبات علم صانع عالم نیز می‌شود خواهد آمد، اکتفا به آن کردیم.

فایده بیست و ششم

[نسبت خداوند با صفات]

مذهب حکما و معتزله این است که صفات زایده قائم به ذات مقدس الهی محال است، و ادله عقلیه جهت این مطلب گفته‌اند. و کلام اهل البیت علیهم‌السلام صریح است در صحت مذهب حکما در این مسئله.[۲] و بعضی از افاضل گمان کرده‌اند که بنا بر این مذهب اطلاق عالم و قادر و حیّ بر ربّ العزّة به طریق مجاز است نه به طریق حقیقت و کلام او خلاف واقع است؛ از دو وجه:

---

۱. فایده دوازدهم

۲. در پاورقی فایده چهارم، ص۱۹۱ الی ۱۹۴ مطالبی درباره نسبت خداوند متعال با صفات، آوردیم و اشتباه استرآبادی در این موضوع را بیان کردیم. برای توضیح بیشتر بنگرید به: حسن میلانی، فراتر از عرفان، ص۴۳۹ الی ۴۵۰.

یکی آنکه این منتقض می‌شود به اطلاق موجود بر ربّ العزّة و[1] دیگری آنکه چه مانع است از اینکه علم و قدرت مثلا در اصل لغت عرب مشترک معنوی باشد و یک فردش قائم بغیر باشد و یک فردش عین ذات مقدس ربّ العزّة، و چه مانع است از اینکه ثبوتی که در عالم و قادر مثلا به حسب لغت معتبر است اعم از عینیت و قیام باشد؟ آیا نمی‌بینی که می گویند ثبوت شیء از برای نفس ضروری است پس معنی عالم و قادر من ثبت له العلم و من ثبت له القدرة اعم از ثبوت به طریق قیام و به طریق عینیت باشد، بلی مقتضای حدیث شریف «کل صفته تدل علی انّها غیر الموصوف وکل موصوف علی انّه غیر الصفة»[2] و مقتضای عقل این است که صفتیت و موصوفیت حقیقی منحصر است در صفاتی که تحقق ایشان مجرد ذات موضوع باشد[3] از این جهت است که وجود خارجی زید و صفات ربّ العزّة از

---

۱. نسخه «الف» و «ل»: - واو

۲. چنین روایتی نداریم، بلکه روایت این است که: «وکمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة». کمال خالص دانستن و تنزیه خداوند متعال این است که صفات از او نفی شوند، زیرا هر صفتی شهادت می‌دهد که آن چیزی غیر از موصوف است، و هر موصوفی گواهی می‌دهد که آن چیزی غیر از صفت است. نهج البلاغة، خطبه اول.

۳. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخ: نباشد

صفات حقیقیه خارجیه نیستند بلکه صفت بودن ایشان محض تحلیل ذهن است و کلام سلطان المحققین در تجرید که «زیادته أی الوجود في التصور» اشاره به این معنی است نه به اینکه زید در وجود ذهنی متصف به وجود خارجی می‌شود همچنانچه شرّاح تجرید خیال کرده‌اند و بنابراین خیال اعتراض براو کرده‌اند و فاضل دوانی در مقام تصحیح این خیال پوچ شده.

و در احادیث اهل البیت علیهم السلام تصریحات به این واقع شده که صفات ربّ العزّة دو قسم است صفات ذات و صفات افعال؛ صفات ذات عین ذات مقدس است و صفات افعال عین افعال است و نیز تصریحات به این واقع شده که هر صفتی که اطلاق او و اطلاق نقیض او بر ربّ العزّة جایز است مثل اراده و کراهت و رضا و سخط از صفات افعال است و هر صفتی که اطلاق نقیض او بر ربّ العزّة جایز نیست از صفات ذات است مثل علم و قدرت و توضیح این مقام در حواشی اصول کتاب کافی کرده‌ایم[1] این است که معنی صفت عین ذات این است که منشأ انتزاعش مجرد ذات مقدس اله است[2] مثل علم و

---

۱. الحاشیة علی أصول الکافي، ص۱۱۵ الی ۱۱۷.

۲. انتزاع از ذاتی که قابل تصور و شناخت نیست محال است، و هر حکمی که درباره خداوند متعال می‌شود از جهت حکم عقل و تفکر در خلق است نه انتزاع از ذات.

قدرت و عالم و قادر، و معنی عین فعل این است که مأخذ اشتقاقش فعل ربّ العزّة است و منشأ انتزاعش ذات مقدس اله است با ملاحظه فعل مثل مرید و راضی و ساخط[۱] یا خود عین فعل است مثل اراده و رضا و سخط و فعل به دو معنی آمده است به معنی تأثیر و اثر چنانچه در شرح مقاصد و غیره مذکور است و در این مقام هردو احتمال گنجایش دارد اما حمل بر اثر اظهر است از این جهت که از احادیث فهمیده می‌شود که مشیت و اراده و تقدیر اصناف نقوش لوح محفوظند چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

و احادیثی که صریح است در اینکه مشیت و اراده و تقدیر ربّ العزّة همگی حادثند و مخلوقند به حد تواتر معنوی رسیده[۲] و مع ذلک نصیر الملّة والدین و علامه حلی و جمعی دیگر از امامیه که التزام طریقه اخباریین نکرده‌اند موافق معتزله اراده الهی را قدیم می‌دانند و عین ذات مقدس ربّ العزّة می‌دانند[۳] و اگر کسی از جانب ایشان

---

۱. نسخه «د»: ساقط

۲. برای دیدن مطالب بیشتر در این باره بنگرید به: حسن میلانی، فراتر از عرفان، فصل دهم، اراده صفت فعل است نه صفت ذات.

۳. نسبت دادن قدم اراده و عین ذات بودن آن به خواجه و علامه حلی بی‌وجه و نادرست است؛ چون علم به مصلحت مقدمه فاعلیت است آنرا در تعریف اراده می آورند نه اینکه اراده همان علم به مصلحت باشد. تعبیر «فبعلمه کانت المشیئه» در روایات هم همینگونه معنا می‌شود.

گوید که مراد ایشان از اراده نه آن اراده است که در کتاب الله و احادیث واقع شده در جواب او اختیار خاموشی می‌کنیم[۱].

و غرض از نقل این مقال این است که کسی که ملتزم رجوع به اصحاب عصمت نیست اگرچه اعظم محققین و اعلم علما باشد گاه خطا می‌کند و کسی که ملتزم آن طریقه مقدس است آن معصوم است.[۲]

۱. نسخه «ج» و «د»: می‌کنم

۲. البته واضح است که عموم علما سعی دارند مطالب و مبانی خود را از بیانات اهل بیت علیهم‌السلام اخذ کنند و در این کبری نزاعی وجود ندارد، بلکه اگر کسی اعتراف داشته باشد که کاری با مطالب اهل بیت علیهم‌السلام ندارد و خودش می‌خواهد حرف دیگری بیان کند خارج از دیانت است، لذا براساس کلام مؤلف علاوه بر استرآبادی عده زیاد دیگری از علما نیز باید معصوم باشند چون سعی ایشان نیز آن است که معارف خود را از اهل بیت علیهم‌السلام اخذ کنند، اما این بدیهی است که این تلاش برای فرد عصمت به ارمغان نخواهد آورد و فرد حداقل در سه مرحله دریافت از معصوم، تطبیق بر مصادیق و تشخیص آن، و انتقال و فهماندن آن به دیگران، در معرض اشتباه است؛ پس این ادعای استرآبادی در نهایت بطلان است. بعدها شیخ احمد احسایی نیز با همین استدلال خود را معصوم از خطا و اشتباه دانست؛ او هم می‌گفت چون در تحقیقات و نوشته‌هایش از کلمات اهل بیت علیهم‌السلام استفاده می‌کند و ایشان معصوم هستند پس احسایی نیز معصوم از خطا و اشتباه خواهد بود، چون تابع اهل بیت علیهم‌السلام است، و حال آنکه شیخ احمد احسایی در صدها مورد با استرآبادی اختلاف دارد ولی در عین حال هر دو به دلیل اخذ از معصوم،

و مضمون این حدیث متواتر معنوی است «ان المرید لا یکون الا المراد معه لم یزل الله عالما قادرا ثم اراد»[1] و «الارادة من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و امّا من الله تعالی و ارادته إحداثه لا غیر ذلک لا یروي و لا یهم و لا یتفکر و هذه الصفات منفیة عنه و هی صفات الخلق و ارادة الله الفعل لا غیر ذلک یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفکر و لا کیف لذلک کما انّه لا کیف له»[2] و «إنّ امر الله کلّه عجب الّا انّه قد احتجّ علیکم لمّا عرّفکم من نفسه»[1] و این معنی اراده ربّ العزّة است افعال خود را.

ادعای عصمت می‌کنند! عین کلام احسایی چنین است: «وأخذت تحقیقات ما علمت من أئمه الهدی ﷺ، لم یتطرق علی کلماتي الخطأ، لأنّي ما أثبت في کتبي فهو عنهم. وهم معصومون عن الخطأ أو الغفلة والزّلل ومن أخذ عنهم فهو لا یخطيء من حیث هو تابع». تراث الشیخ الاوحد، ج۵، ص۹
در بین معاصرین نیز شاهد استدلال‌های مشابهی هستیم: «من در کتاب اصول استنباط ۱۰۲ قاعده و ضابطه فقهی از قرآن استخراج کرده‌ام. این قواعد چون قرآنی هستند نه گرفتار تناقض می‌شوند و نه ظنی‌اند. هم از نظر لفظی و هم از لحاظ معنوی عصمت دارند. چون دال معصوم است مدلول هم معصوم خواهد بود». محمد صادقی تهرانی، علم اصول در ترازوی نقد، ص۱۰.

۱. الکافي، ج۱، ص۱۰۹: إِنَّ الْمُرِیدَ لَا یَکُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ لَمْ یَزَلِ اللهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ.

۲. الکافي، ج۱، ص۱۰۹: الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِیرُ وَ مَا یَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِکَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللهِ تَعَالَی فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَیْرُ ذَلِکَ لِأَنَّهُ لَا یُرَوِّي وَ لَا یَهُمُّ وَ لَا یَتَفَکَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِیَّةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللهِ الْفِعْلُ لَا غَیْرُ

و اما اراده ربّ العزّة افعال بندگان را[2] پس عبارت از نقوش لوح محفوظ است چنانچه بیان آن[3] در احادیث خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

و ممکن است که حمل فعل بر نقش لوح محفوظ کنیم و حمل «لا یکون الا المراد معه» بر وجود مراد در لوح محفوظ کنیم چنانچه در احادیث خواهد آمد نه بر وجود مراد در خارج پس بنا بر این حمل اراده را در این حدیث شریف شامل هردو قسم اراده ربّ العزّة می‌توان کرد و اشاعره قائل شده‌اند به هفت صفت قدیم در ذات مقدس ربّ العزّة و تفصیل آن صفات این است: حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام، و التزام این کرده‌اند که ربّ العزّة ایجاد این صفات به طریق ایجاب کرده است تا تسلسل لازم نیاید.

و از جمله ادله عقلیه بر امتناع قیام صفات به ذات مقدس الهی این است که اگر صفات قائم به ذات مقدس الهی باشد مجعول به

ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ.

۱. الکافي، ج۱، ص۸۶: إِنَّ أَمْرَ اللهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدِ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَّفَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ.

۲. بلکه افعال و معاصی بندگان به اراده خودشان است نه به اراده خداوند متعال.

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: -بیان آن

جعل جاعل خواهد بود پس تأثیر ربّ العزّة در این صفات به عین[۱] علم و قدرت[۲] خواهد بود و ربّ العزّة محتاج به استکمال به[۳] این صفات خواهد بود و نیز معلوم است که بی‌سبق علم و اراده خلق این قسم صفات نمی‌توان کرد.

---

۱. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: به غیر

۲. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخه‌ها: اراده

۳. از نسخه «ج» و «ل» آوردیم؛ سایر نسخ: -به

فایده بیست و هفتم

در اینکه صانع عالم فاعل قادر است[۱]

پس بدان که تأثیر فاعل بر دو قسم است؛ یکی آنکه تأثیر او مسبوق به اراده نیست و آن را «فاعل طبیعی» گویند مثل تأثیر آتش در حطب، و یکی آنکه تأثیر او مسبوق به اراده است و این را «فاعل ارادی» می گویند و «فاعل مختار و قادر» نیز می گویند از این جهت که تأثیر او منوط به اختیار او است یعنی اراده و صانع عالم قادر و مختار است به این معنی به اتفاق فلاسفه و متکلمین و در شرح مقاصد[۲] و شرح مواقف[۳] و شروح تجرید و غیرها مذکور است که قادر به دو معنی آمده یکی إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل، و این معنی محل اتفاق حکما و متکلمین است. و از جمله ادله بر اینکه ربّ العزّة قادر به این معنی است آن است که افعال محکمه متقنه مختلفه بی‌علم و اراده نمی‌شود.

و معنی دوم صحت فعل و ترک است یعنی تمکن از فعل و از ترک و این معنی محل اختلاف حکما و متکلمین است پس حکما انکار این معنی کرده‌اند و متکلمین اثبات این معنی کرده‌اند و فلاسفه

---

۱. این عنوان از خود نویسنده است، برخلاف عنوان‌های پیشین که از ما بود و داخل [ ] نشان می‌دادیم.

۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج۴، ص۸.

۳. جرجانی، شرح المواقف، ج۳، ص۱۸۵.

چند دلیل مدفوع گفته‌اند جهت اینکه ربّ العزّة قادر به این معنی نیست عمده ادله ایشان این است که تعلق اراده ربّ العزّة به [ایجاد] کردن معلول منوط به داعی ـ یعنی ملاحظه علت غائیه ـ نیست که اگر منوط به ملاحظه علت غائیه ـ یعنی فایده ـ باشد لازم می‌آید که ربّ العزّة ناقص باشد و به وسیله آن فایده کامل شده باشد و چون ترجیح من غیرمرجح محال است پس تعلق اراده ربّ العزّة به [ایجاد] کردن معلول مقتضای ذات مقدس ربّ العزّة باشد لازم می‌آید که ربّ العزّة متمکن از طرف دیگر نباشد از این جهت که از آن طرف که اراده تعلق به او گرفته واجب است نظر به تعلق اراده، و تعلق اراده واجب است نظر به ذات مقدس پس آن طرف که واقع شده نظر به ذات مقدس واجب باشد از این جهت که هرگاه که علت تامه حاصل شود معلول واجب می‌شود که اگر واجب نشود ترجح من غیرمرجح لازم می‌آید.

و علمای اسلام در جواب این شبهه دو فرقه شده‌اند: پس اشاعره موافق شده‌اند با حکما در این مقدمه که اراده ربّ العزّة معلل به ملاحظه علت غائیه نیست والّا لازم می‌آید که ناقص باشد و به وسیله این داعی کامل شود و غافلند از اینکه صفات زایده بر ذات ربّ العزّة این معنی را[1] لازم دارد که استکمال او به خلق این صفات

---

۱. از سایر نسخ آوردیم؛ نسخه «الف»: -را

شده باشد و جواب این شبهه چنین داده‌اند که تعلق اراده ربّ العزّة به طرف معلول مستند است به رب العزّه نه به طریق وجوب مثل رغیفی جائع و قدحی عطشان و طریقی هارب و نزد ایشان ترجّح من غیرمرجح محال است یعنی احد طرفی ممکن رجحان یابد بی‌تأثیر فاعل و ترجیح من غیرمرجح محال نیست یعنی فاعل قادر احد طرفین را رجحان دهد بی‌آنکه نظربه ذات او یا نظربه ملاحظه علت غائیه واجب شود و نزد ایشان وجود عالم نظربه تعلق اراده واجب است یعنی لازم تعلق اراده است و تعلق اراده نظربه هیچ چیز واجب نیست و لازم ذات ربّ العزّة نیز نیست بلکه واقع شده بی‌وجوب پس وجود عالم نظربه ذات ربّ العزّة واجب نباشد و لازم نیز نباشد و ایشان منکر این مقدمه شده‌اند که وجود هر ممکن محفوف است به دو وجوب، یک وجوب سابق است و دیگری لاحق؛ بل[1] قبول وجوب لاحق کرده‌اند و معنی وجوب لاحق لزوم است نه وجوب علّی البتّ[2] والقطع، مثل ضرورت به شرط محمول که معنی‌اش لزوم است نه وجوب علّی البتّ والقطع. و علامه تفتازانی در شرح مقاصد[3] تصریح

---

۱. نسخه«د»: بلکه

۲. نسخه«ج»: البته

۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ج۱، ص۴۹۷.

به این مراتب کرده است و در شرح مواقف[۱] و شروح تجرید[۲] نیز مذکور است و معنی «الوجوب بالاختیار لا ینافي الاختیار بل یحقّقه[۳]» نزد اشاعره این است که اختیار یعنی اراده لازم دارد وجوب مراد را و بس، و اراده خودش واجب نیست اصلا پس ربّ العزّة متمکن[۴] باشد از جانب فعل و از جانب ترک نیز.

و بدان که متأخرین علما حتی اشاعره برقدمای اشاعره[۵] چنین اعتراض کرده‌اند که ترجیح فاعل مختار بی‌داعی لازم دارد ترجیح من غیرمرجح را و این اعتراض وارد است و از این مفرّی نیست[۶] و از عجائب آخر الزمان اینکه مشکک دوانی که به اعتقاد تلامذه‌اش محقق دوانی است از این مراتب همگی غافل شده و به کنه مبحث فرو نرفته و در حواشی شرح جدید تجرید در مقام تحقیق مبحث شده و گفته که اشاعره را حاجت به التزام ترجیح من غیرمرجح در

---

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج۳، ص۱۴۵.
۲. علامه حلی، کشف المراد، ص۲۸۲.
۳. از نسخه «س» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ل»: بل تحقیقه| نسخه «ج»: بل تحققه نسخه«د»: بلکه تحقیق
۴. نسخه«د»: ممکن
۵. نسخه«د»: بدان که متأخرین برقدماء اشاعره
۶. این اشکال وارد نیست، چرا که حتی ترجیح مرجوح و ترجیح احد المتساویین هم برای فاعل مختار ممکن است.

جواب[۱] فلاسفه نیست بلکه کافی است که بگویند که تعلق اراده ربّ العزّة به وجود معلول واجب است نظر به ذات مقدس ربّ العزّة. وجه تعجب در این کلام آنکه هرگاه که تعلق اراده نظر به ذات مقدس واجب باشد و وجود عالم لازم تعلق اراده است پس وجود عالم لازم ذات مقدس خواهد بود و این معنی عین مطلب فلاسفه است! و معنی ایجاب همین است؛ از این جهت که معلوم است اینکه هرگاه وجود عالم لازم ذات ربّ العزّة باشد ربّ العزّة متمکن نخواهد بود از ترک عالم و بعد از آنکه جواب اشاعره محرّر شد پس بدان که امامیه و معتزله از شبهه فلاسفه چنین جواب داده‌اند که افعال ربّ العزّة معلل به ملاحظه فائده است و فائده عاید بر بندگان می‌شود نه به ربّ العزّة. پس لازم نمی‌آید که ربّ العزّة ناقص باشد و به آن فایده کامل شود[۲].

و سلطان المحققین در فصول نصیریه[۳] فرموده‌اند که مراد از فاعل قادر مختار خواه در حق ربّ العزّة و خواه در حق بندگان این است که اراده او منوط به ملاحظه فایده باشد و ما قائلیم به اینکه وجوب ممکن محفوف است به دو وجوب و معنی الوجوب بالاختیار لا ینافي الاختیار

---

۱. نسخه «ج»: + شبهه

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - شود

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، فصول نصیریه، ص۸.

بل تحققه[۱] بنا برمذهب ما[۲] این است که مراد به سبب اختیار یعنی اراده واجب علی البتّ والقطع می‌شود لیکن این منافات ندارد با تمکن ربّ العزّة از طرفی ممکن از این جهت که بدیهی است آنکه هر فاعل که اراده او منوط به ملاحظه علت غائیه باشد او متمکن[۳] است از هردو طرف معلول بلکه مراد ما از فاعل قادر در مجرد این معنا است که اراده او فرع ملاحظه علت غائیه باشد چنانچه از سلطان المحققین نقل کردیم پس معلوم شد که بنا برمذهب فلاسفه و امامیه و معتزله در عالم همچنانچه وجوب به معنی ملاحظه[۴] هست وجوب علّی البتّ والقطع نیزهست. نهایت تحریراین مباحث این است و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

و چون شیطان در خلایق فاضل دوانی را مشهور به محقق دوانی کرده این معنی در نظر ایشان مستحسن است لکن بر صاحب حق اظهار حق واجب است، والله یعصمنی من الناس والنّسناس.

---

۱. صحیح: یحققه

۲. نسخه«ج»: بنا برمذهب امامیه و معتزله

۳. نسخه«د»: ممکن

۴. در نظر امامیه صدور فعل از باری تعالی و مکلفین اصلا وجوب ندارد، بلکه فعل و ترک تحت سلطنت قادر مختار است و تأویل وجوب به معنای «ملاحظه» هم لفاظی و بی‌معنا است.

فایده بیست و هشتم

[دلیل بر علم و قدرت حق تعالی]

علمای اسلام اثبات اینکه صانع عالم قادر به معنی دوم است یعنی متمکن است از فعل و ترک، به این کرده‌اند که اگر فاعل موجب می‌بود لازم می‌آمد که عالم قدیم باشد و حال آنکه حادث است. و فقیر این دلیل را خوب نمی‌دانم[۱] از چند وجه:

وجه اول آنکه قادر به معنی اول کافی است در حدوث عالم از این جهت که افعال قادر به معنی اول نیز فرع اراده است.

وجه دوم آنکه شاید که سبب حدوث عالم این باشد که ازلیت وجود مکتسب از غیر محال باشد پس بنا بر این احتمال وجود هر ممکن فرع عدم ازل[۲] او است.

وجه سیّم شاید که سبب حدوث عالم توقف وجود او باشد بر حضور قطعه مخصوصه از ابد چنانچه گذشت.

وجه چهارم آنکه این دلیل منوط است بر جواز تخلف معلول از فاعل قادر مستجمع جمیع شرایط به حسب تأثیر زمان و ما از قوم نقل کردیم که این صحیح نیست از این جهت که راجع به این می‌شود که

---

۱. وجهی که علما فرموده‌اند کاملا متین است، و چنانچه در ادامه می‌آید وجوه ایشان کاملا بی‌وجه و پر از تناقضات است.

۲. سایر نسخه‌ها برخلاف نسخه «الف»: ازلی

حضور قطعه مخصوصه از زمان جزء علت تامه وجود عالم باشد و به دلیل دیگر نیز اثبات کرده‌اند و آن این است که اگر صانع عالم قادر به معنی دوم نمی‌بود لازم می‌آمد که عدم هر ممکن[1] لازم داشته باشد عدم صانع عالم را، از این جهت که بنا بر این تقدیر جمیع ممکنات مستند به ذات ربّ العزّة است بعضی به واسطه و بعضی بی‌واسطه به طریق ایجاب و این دلیل نیز نزد فقیر خوب نیست و از وجوه قدح در دلیل سابق وجه قدح در این دلیل نیز واضح است و از آنچه ما سابقا از احادیث متواترة المضامین نقل کردیم معلوم شد که در نظایر این باب تمسک به ادله سمعیه اولی است و ادله سمعیه جهت آنکه صانع عالم قادر به معنی دوم است بسیار است.

و به خاطر فقیر می‌رسد که دلیل عقلی که فلاسفه و متکلمین جهت علم صانع عالم گفته‌اند به اندک تصرفی دلیل عقلی جهت قدرت صانع عالم می‌شود به این طریق که معلوم است اینکه صانع این افعال محکمه متقنه مختلفه دقیقه علم به جمیع خصوصیات منافع اینها و دفع مضار اینها دارد[2]. و معلوم است که کسی که اختیار

---

۱. نسخه «ج»: ممکنی

۲. نسخه «ج»: + معلوم است این قسم صانعی البته در افعال خود اختیار وجهی می‌کند از وجوه ممکنه که در او مفاسد و مضار دارد

احد وجهین بر دیگری کند از این جهت که آن دیگری مضار و مفاسد دارد متمکن از هر دو طرف است و اگر تنزل از این مقام کنیم اکتفا می‌کنیم به اینکه ما[1] از فاعل قادر این معنا می‌خواهیم که در افعال خود اجتناب کند از آنچه مضار و مفاسد در او باشد.

و شبهه[ای] که فلاسفه و اشاعره ذکر کرده‌اند آن این است که اگر افعال الهی معطل به ملاحظه منافع باشد لازم می‌آید که ناقص بوده باشد بر این تقریر متوجه نیست از این جهت که ما عوض مصالح دفع مضار گفته‌ایم یا به این طریق که صانع این افعال محکمه البته رعایت مصالح و منافع عاید به عباد در افعال خود می‌کند و هر فاعلی که چنین باشد که افعال او منوط باشد بر این رعایت، او قادر است به واسطه آنکه مراد ما از قادر مجرد همین معنی است چنانچه از فصول نصیریه نقل کردیم.

---

۱. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - ما

فایده بیست و نهم
در حیات صانع عالم

معنی حیّ این است: موجودی صاحب علم. و چون تحقیق هر دو جزء معنی حیات سابقا در حق ربّ العزّة گذشت پس حیات صانع عالم معلوم شد و اگر در معنی حیات قدرت را نیز اخذ کنیم تحقیق[۱] آن نیز در وادی ربّ العزّة معلوم شد.

---

۱. نسخه «ج»: تحقّق

فایده سی‌ام

[مشیّت و اراده الهی]

در احادیث اهل البیت عليهم‌السلام به حد تواتر معنوی رسیده این مضمون که وجود[۱] و علم و قدرت و سمع و بصر از صفات ذات صانع عالم است و این مضمون که مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضا و کلام از صفات فعل ربّ العزّة است و معنی صفات ذات و صفات فعل رب العزّه مذکور شد سابقا[۲]. و این مضمون که مشیت و اراده و قدر و قضا از مخلوقات صانع عالم است و همگی محدثند.

و این مضمون که علم سابق است بر مشیت و مشیت بر اراده و اراده بر تقدیر و تقدیر بر قضا و قضا بر امضا و در احادیث معنی[۳] آیه شریفه ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾[۴] به این طریق شده که: کان شیئا ولم یکن مذکورا، و تفسیر آیه شریفه ﴿أَوَلا

---

۱. وجود از معقولات ثانیه است نه اوصاف خارجیه که بخواهیم آن را مانند علم و قدرت، ذات یا غیر ذات بدانیم؛ و هیچ روایتی هم نداریم که وجود را ذات خداوند تعالی دانسته باشد.

۲. فایده چهارم، و بیست و ششم.

۳. نسخه «ج»: تفسیر

٤. انسان، ۱.

يَذْكُرُ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾[۱] چنین شده که: لم يكن شيئا في كتاب و لا علم.[۲]

و در کتاب «کافی» که مصنف او از اعاظم علما و اتقیا است و ادراک صحبت بعضی از وکلاء صاحب الامر علیه السلام در زمان غیبت صغری کرده است بلکه تألیف کتاب کافی به برکات تأییدات ناحیه مقدسه کرده از اصول[۳] که اصحاب ائمه علیهم السلام به امر ایشان تألیف کرده‌اند که در زمان غیبت کبری شیعه اهل بیت علیهم السلام به آن عمل کنند و از این جهت است که در اول کافی تصریح کرده به اینکه جمیع احادیث کافی صحیح است[٤] یعنی به اصطلاح قدما یعنی ثابت شده

---

۱. مریم، ۶۷؛ در همه نسخه‌ها چنین بود: ولم یرالإنسان انّا خلقناه من قبل ولم یک شیئا مذکورا.

۲. المحاسن، ج۱، ص۲۴۳: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ- ﴿هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ فَقَالَ كَانَ شَيْئاً وَ لَمْ يَكُنْ مَذْكُوراً قُلْتُ فَقَوْلُهُ ﴿أَ وَ لا يَذْكُرُ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾ قَالَ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً فِي كِتَابٍ وَ لَا عِلْمٍ.

از امام باقر علیه السلام درباره تفسیر آیه ﴿هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ پرسیدم، فرمود: چیزی بود ولی قابل ذکر نبود. عرض کردم، آیه ﴿أَوَ لا يَذْكُرُ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾ چطور؟ فرمود: نه در کتاب و نه در علم چیزی نبود.

۳. نسخه «ج»: اصولی

٤. چنین برداشتی از مقدمه کافی، دشوار است: «إنّك تحبّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلّم، و

ورود همگی از اصحاب عصمت علیهم‌السلام و در کتاب «توحید» شیخنا الصدوق محمد بن علی بن بابویه القمی ـکه به دعای صاحب الامر علیه‌السلام متولد شده و والد او ادراک صحبت بعضی از وکلاء صاحب الامر علیه‌السلام در زمان غیبت صغری کرده و به وسیله بعضی از وکلا طلب دعا از ناحیه مقدسه جهت تولد ولد کرده و آن ناحیه مقدسه توقیع بشارت اینکه به دعای ما دو[1] ولد صالح خیر ربّ العزّة به او داده ـ وارد شده[2] و در کتاب «محاسن» تصنیف عمدة القدماء المحدثین احمد بن ابی عبدالله البرقی که رئیس طائفه و شیخنا الصدوق شهادت داده‌اند به اینکه از کتب معتبره است[3] احادیث صریحه مذکور است

یرجع إلیه المسترشد، و یأخذ منه من یرید علم الدین و العمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم‌السلام و السنن القائمة الّتي علیها العمل». الکافي، ج۱، ص۸.

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخ: - دو

۲. رجال النجاشي، ص۲۶۱: علي بن الحسین بن موسی بن بابویه القمي: أبو الحسن، شیخ القمیین في عصره، و متقدمهم، و فقیههم، و ثقتهم. کان قدم العراق و اجتمع مع أبي القاسم الحسین بن روح رحمه الله و سأله مسائل ثم کاتبه بعد ذلك علی ید علي بن جعفر بن الأسود، یسأله أن یوصل له رقعة إلی الصاحب علیه السلام و یسأله فیها الولد. فکتب إلیه: قد دعونا الله لك بذلك، و سترزق ولدین ذکرین خیرین. فولد له أبو جعفر و أبو عبد الله من أم ولد. و کان أبو عبد الله الحسین بن عبید الله یقول: سمعت أبا جعفر یقول: أنا ولدت بدعوة صاحب الأمر علیه السلام، و یفتخر بذلك.

۳. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج۱، ص۴-۳.

در بیان حقیقت مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضا ربّ العزّة. پس فقیر طرفی از آن احادیث شریفه را در این رساله ذکر می کند؛ پس در باب اراده و مشیت از کتاب مجلس چنین مذکور است:

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام لِيُونُسَ مَوْلَى عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ: يَا يُونُسُ لَا تَتَكَلَّمْ بِالْقَدَرِ، قَالَ إِنِّي لَا أَتَكَلَّمُ بِالْقَدَرِ وَ لَكِنِّي أَقُولُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أَرَادَ اللهُ وَ شَاءَ وَ قَضَى وَ قَدَّرَ، فَقَالَ لَيْسَ هَكَذَا أَقُولُ وَ لَكِنِّي أَقُولُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى. ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِي مَا الْمَشِيَّةُ، فَقَالَ لَا، فَقَالَ هَمُّهُ بِالشَّيْءِ أَ وَ تَدْرِي مَا أَرَادَ قَالَ لَا قَالَ إِتْمَامُهُ عَلَى الْمَشِيَّةِ فَقَالَ أَ وَ تَدْرِي مَا قَدَّرَ، قَالَ لَا قَالَ هُوَ الْهَنْدَسَةُ مِنَ الطُّولِ وَ الْعَرْضِ وَ الْبَقَاءِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللهَ إِذَا شَاءَ شَيْئاً أَرَادَهُ وَ إِذَا أَرَادَهُ قَدَّرَهُ وَ إِذَا قَدَّرَهُ قَضَاهُ وَ إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاه[1]. [2]

---

۱. برقی، المحاسن، ج۱، ص۲۴۴؛ نسخه‌ها با مصدر اختلافات اندکی داشتند که طبق مصدر تصحیح شد.

۲. امام کاظم عليه السلام به یونس غلام علی بن یقطین فرمود: ای یونس درباره قَدَر سخن نگو. گفت: من درباره قَدَر سخن نمی‌گویم، ولی می‌گویم: هیچ چیز محقق نمی‌شود مگر آنچه که اراده و مشیت و قضا و تقدیر خدا به آن تعلق گیرد. حضرت فرمودند: من چنین نمی‌گویم، من می‌گویم: هیچ چیزی تحقق نمی‌یابد مگر آنچه که مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی به آن تعلّق بگیرد. آنگاه حضرت فرمودند: آیا می‌دانی مشیّت چیست؟ عرض کرد: نه. فرمود: اهتمام خدا به چیزی است. آیا می‌دانی اراده چیست؟ عرض کرد: نه. فرمود: کامل نمودن آن بر پایه مشیت است. سپس فرمود: آیا می‌دانی تقدیر کردن چیست؟

و نیز در همین باب آورده که یونس بن عبدالرحمن نقل کرده که به ابی الحسن الرضا علیه‌السلام گفتم:

لَا یَکُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَ أَرَادَ وَ قَضَی[1] فَقَالَ لَا یَکُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی، قَالَ قُلْتُ فَمَا مَعْنَی شَاءَ، قَالَ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَی أَرَادَ قَالَ الثُّبُوتُ عَلَیْهِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَی قَدَّرَ، قَالَ تَقْدِیرُ الشَّيْءِ مِنْ طُولِهِ وَ عَرْضِهِ، قُلْتُ فَمَا مَعْنَی قَضَی، قَالَ إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَه[2].[3]

عرض کرد: نه. فرمود: اندازه‌گیری از جهت طول و عرض و ماندگاری است. آنگاه فرمود: همانا خداوند هرگاه چیزی را بخواهد اراده‌اش می‌کند و هرگاه اراده‌اش کرد اندازه‌گیری‌اش می‌کند و هرگاه اندازه‌گیری‌اش کرد به آن حکم می‌کند، و هرگاه حکم کرد حتمی‌اش می‌کند.

۱. در نسخه «الف» نبود، از سایر نسخه‌ها و مصدر آوردیم.

۲. برقی، المحاسن، ج۱، ص۲۴۴.

۳. یونس بن عبد الرحمن گوید به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم: هیچ چیز تحقق نمی‌یابد مگر آنچه که خواست و اراده و قضای خدا به آن تعلق گیرد. فرمود: هیچ چیز تحقق نمی‌یابد مگر آنچه که مشیت و اراده و تقدیر و قضای خدا به آن تعلّق گیرد. عرض کردم: معنای خواست خدا چیست؟ فرمود: آغاز کردن فعل است. عرض کردم: معنی اراده چیست؟ ثبات و پایداری بر آن. عرض کردم: تقدیر به چه معناست؟ فرمود: اندازه گرفتن چیزی از طول و عرض آن. عرض کردم: معنای قضا چیست؟ فرمود: هرگاه قضایش را برانند و آن را به اجرا درآورد پس همان چیزی است که هیچ چیز مانع تحقق آن نمی‌شود.

در کتاب «توحید» در باب قضا و قدر از عبدالله ابن سلیمان از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل شده که:

قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْقَضَاءَ وَ الْقَدَرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللهِ وَ اللهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ[۱][۲].

و در باب مشیت و اراده از صادق (علیه السلام) نقل کرده که:

خَلَقَ اللهُ الْمَشِيَّةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ[۳][٤].

و در باب بدا از عالم (علیه السلام) نقل کرده که گفت:

عَلِمَ وَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمْضَى فَأَمْضَى مَا قَضَى وَ قَضَى مَا قَدَّرَ وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ فَبِعِلْمِهِ كَانَتِ الْمَشِيئَةُ وَ بِمَشِيئَتِهِ كَانَتِ الْإِرَادَةُ وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَ التَّقْدِيرُ وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ وَ بِقَضَائِهِ كَانَ الْإِمْضَاءُ وَ الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ وَ الْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ وَ الْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ وَ التَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْبَدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مَتَى شَاءَ وَ فِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ

---

۱. صدوق، التوحید، ص۳۶۴.

۲. امام صادق (علیه السلام) می‌فرمود قضاء و قدر دو آفریده از آفریدگان خدا هستند و خداوند می‌افزاید در آفریده خویش آنچه را که خواهد.

۳. صدوق، التوحید، ص۳۳۹.

٤. خداوند مشیت را قبل از اشیاء خلق کرد، و سپس اشیا را به مشیت آفرید.

فَلَا بَدَاءَ فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِهِ وَ الْمَشِيئَةُ فِي الْمُنْشَإِ قَبْلَ عَيْنِهِ وَ الْإِرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ وَ التَّقْدِيرُ لِهَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ قَبْلَ تَفْصِيلِهَا وَ تَوْصِيلِهَا عِيَاناً وَ وَقْتاً وَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ مِنَ الْمَفْعُولَاتِ ذَوَاتِ الْأَجْسَامِ الْمُدْرَكَاتِ بِالْحَوَاسِّ مِنْ ذَوِي لَوْنٍ وَ رِيحٍ وَ وَزْنٍ وَ كَيْلٍ وَ مَا دَبَّ وَ دَرَجَ مِنْ إِنْسٍ وَ جِنٍّ وَ طَيْرٍ وَ سِبَاعٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ وَ اللَّهُ ﴿يَفْعَلُ ما يَشاءُ﴾[1] فَبِالْعِلْمِ عَلِمَ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا وَ بِالْمَشِيئَةِ عَرَّفَ صِفَاتِهَا وَ حُدُودَهَا وَ أَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا وَ بِالْإِرَادَةِ مَيَّزَ أَنْفُسَهَا فِي أَلْوَانِهَا وَ صِفَاتِهَا وَ بِالتَّقْدِيرِ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا وَ عَرَّفَ أَوَّلَهَا وَ آخِرَهَا وَ بِالْقَضَاءِ أَبَانَ لِلنَّاسِ أَمَاكِنَهَا وَ دَلَّهُمْ عَلَيْهَا وَ بِالْإِمْضَاءِ شَرَحَ عِلَلَهَا وَ أَبَانَ أَمْرَهَا وَ ﴿ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[2].[3]

---

۱. حج، ۱۸.

۲. انعام، ۹۶.

۳. الكافي، ج۱، ص۹-۱۴۸؛ نسخه‌ها تفاوت‌های اندکی با هم داشتند که ما طبق مصدر تصحیح کردیم و از گزارش تفاوت نسخه‌ها صرف نظر کردیم؛ چند روایت نقل شده در صفحات آتی نیز چنین است.

خداوند بداند و بخواهد و اراده کند و مقدر سازد و حکم کند و امضاء فرماید پس امضاء کند آنچه را حکم کرده و حکم کند آنچه را مقدر ساخته و مقدر کند آنچه را اراده کرده، بنا براین از علمش مشیت خیزد و از مشیتش اراده و از اراده‌اش تقدیر و از تقدیرش حکم و از حکمش امضاء و علمش مقدم بر مشیت است، مشیت در مرتبه دوم است و اراده در مرتبه سوم و تقدیر بر حکم مقرون بامضاء واقع شود، و برای خدای تبارك و تعالی بد است نسبت به آنچه بداند هرگاه که خواهد و نسبت به آنچه اراده کند برای تقدیر چیزها ولی اگر حکم مقرون به امضاء گشت دیگر بدا نیست و علم به هر معلومی پیش از بودن اوست و مشیت نسبت به خواسته شده پیش از وجود آن است و اراده پیش از برپا شدن مراد است و تقدیر این معلومات پیش از آن است که جدا شوند و بهم پیوندند در وجود مشخص و از لحاظ وقت و حکم مقرون به امضا انجام‌شدنی‌های قطعی می‌باشند که دارای جسمند و به حواس درک شوند مانند آنچه رنگ و بو دارد و وزن دارد و پیمانه شود و آنچه در زمین بجنبد و بخرامد که انسان و جن و پرندگان و درندگان و جز اینها باشد که به حواس درک شود، برای خدای تبارک و تعالی نسبت به آنچه وجود خارجی ندارد بدا می‌باشد و چون وجود خارجی قابل فهم و درک بیابد، بدا نباشد و خدا آنچه خواهد بکند، به علم خود همه چیز را پیش از پدید آمدنشان دانسته و با مشیت خود صفات و حدود آنها را شناخته و پیش از اظهار آنها انشائشان کرده و به وسیله اراده تعیین رنگ و صفاتشان نموده و با تقدیر خود روزیشان را اندازه‌گیری نموده و آغاز و پایان آنها را شناخته و به سبب حکمش اماکن آنها را برای مردم هویدا ساخته و به آنها رهبریشان نموده و با امضائش علل آنها را تشریح کرده و امرشان را آشکار نموده، این است، تقدیر خدای عزیز دانا. (اصول کافی، ترجمه مصطفوی)

و در باب مجلس الرضا علیه السلام با سلیمان مروزی متکلم خراسان از رضا علیه السلام نقل کرده‌اند که گفت:

یَا سُلَیْمَانُ لَیْلَةُ الْقَدْرِ یُقَدِّرُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِیهَا مَا یَكُونُ مِنَ السَّنَةِ إِلَى السَّنَةِ مِنْ حَیَاةٍ أَوْ مَوْتٍ أَوْ خَیْرٍ أَوْ شَرٍّ أَوْ رِزْقٍ فَمَا قَدَّرَهُ فِي تِلْكَ اللَّیْلَةِ فَهُوَ مِنَ الْمَحْتُومِ[1].[2]

و در کتاب محاسن در باب اراده و مشیت منقول است:

عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ وَ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُسْكَانَ قَالا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام لَا یَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعَةِ بِمَشِیَّةٍ وَ إِرَادَةٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ كِتَابٍ وَ أَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ كَفَرَ[3].[4]

---

۱. صدوق، عیون الاخبار، ج۱، ص۱۸۲.

۲. ای سلیمان، در شب قدر خداوند مقدّرات امسال تا سال آینده را، از مرگ و زندگی، خیر و شر و رزق و روزی، همه را مقدّر می‌فرماید، آنچه را در آن شب مقدّر نماید، محتوم و قطعی است.

۳. برقی، المحاسن، ج۱، ص۲۴۴.

٤. امام باقر علیه السلام فرمودند: چیزی در زمین و آسمان جز با این خصوصیات هفتگانه نمی‌باشد: به مشیّت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل، و هرکس گمان کند که می‌تواند یکی از اینها را نقض کند کافر است.

و در کتاب توحید در باب قضا و قدر منقول است از امیر المؤمنین علیه السلام قال:

الْأَعْمَالُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ فَرَائِضَ وَ فَضَائِلَ وَ مَعَاصِي، وَ أَمَّا الْفَرَائِضُ فَبِأَمْرِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ بِرِضَى اللهِ وَ قَضَاءِ اللهِ وَ تَقْدِيرِهِ وَ مَشِيَّتِهِ وَ عِلْمِهِ وَ أَمَّا الْفَضَائِلُ فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللهِ وَ لَكِنْ بِرِضَى اللهِ وَ بِقَضَاءِ اللهِ وَ بِقَدَرِ اللهِ وَ بِمَشِيَّتِهِ وَ بِعِلْمِهِ وَ أَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللهِ وَ لَكِنْ بِقَضَاءِ اللهِ وَ بِقَدَرِ اللهِ وَ بِمَشِيَّتِهِ وَ بِعِلْمِهِ ثُمَّ يُعَاقِبُ عَلَيْهَا[1].[2]

و در کتاب کافی نیز اکثر این احادیث مذکور شده، و در کتاب کافی در باب استطاعت مذکور است عن الصالح النیلی عن ابی عبدالله علیه السلام في حديث طويل:

---

۱. صدوق، التوحید، ص۳۷۰

۲. امیر المؤمنین علیه السلام: اعمال بر سه حال است: واجبات و فضیلت‌ها و گناهان؛ اما واجبات به امری خدای عزو جل و به رضای خدا و به قضای خدا و تقدیر و مشیت و عمل اوست. و اما فضیلت‌ها به امر خدا نیست و لیکن به رضای خدا و به قضای خدا و به قدر خدا و به مشیت و به علم او است. و اما گناهان به امر خدا نیست و لیکن به قضای خدا و به قدر خدا و به مشیت و بعلم او است. بعد از آن بر آنها عقاب می‌فرماید.

إِنَّ اللهَ لَمْ يُجْبِرْ أَحداً عَلَى مَعْصِيَتِهِ وَ لَا أَرَادَ إِرَادَةَ حَتْمٍ الْكُفْرَ مِنْ أَحَدٍ وَ لَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِرَادَةِ اللهِ أَنْ يَكْفُرَ وَ هُمْ فِي إِرَادَةِ اللهِ وَ فِي عِلْمِهِ أَنْ لَا يَصِيرُوا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ قُلْتُ أَرَادَ مِنْهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا قَالَ لَيْسَ هَكَذَا أَقُولُ وَ لَكِنِّي أَقُولُ عَلِمَ أَنَّهُمْ سَيَكْفُرُونَ فَأَرَادَ الْكُفْرَ لِعِلْمِهِ فِيهِمْ وَ لَيْسَتْ هِيَ إِرَادَةَ حَتْمٍ إِنَّمَا هِيَ إِرَادَةُ اخْتِيَارٍ.[۱][۲]

وعن [حمزة بن] حُمران قال: قلت لأبی عبدالله (علیه السلام):

أَصْلَحَكَ اللهُ إِنِّي أَقُولُ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ وَ لَمْ يُكَلِّفْهُمْ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ وَ أَنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِرَادَةِ اللهِ وَ مَشِيئَتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِهِ قَالَ فَقَالَ هَذَا دِينُ اللهِ الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ وَ آبَائِي.[۳][۴]

---

۱. الكافي، ج۱، ص۱۶۲.

۲. خدا احدی را بر گناه وادار نکند و اراده کفر از کسی نکند بروجه حتم، ولی چون به اختیار خود کافر شود، در اراده خدا باشد که کفر ورزد و در اراده خدا و علم او است که آنها به سرانجام خیری نرسند. گفتم: یعنی از آنها خواسته که کافر باشند، فرمود: من چنین نمی‌گویم ولی می‌گویم دانسته است که آنها محققا کافرند، اراده کفر آنها پیرو علم به کفر آنها است و اراده ایجاد و حتم نیست، بلکه اراده اختیار است.

۳. الكافي، ج۱، ص۱۶۲.

۴. اصلحك الله، من می‌گویم: خدای تبارک و تعالی بندگانش را به چیزی که استطاعت ندارند تکلیف نمی‌کند و همچنین به چیزی که طاقت ندارند، و

ونیز در کتاب کافی در باب «إن الأئمة عليهم السلام لم يفعلون شيئا ولا يفعلون الّا بعهد من الله عزوجل» مذکور است عن ابی جعفر عليه السلام:

فَقَالَ لَهُ حُمْرَانُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَيْتَ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ قِيَامِ- عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عليهم السلام وَ خُرُوجِهِمْ وَ قِيَامِهِمْ بِدِينِ اللهِ عَزَّ ذِكْرُهُ وَ مَا أُصِيبُوا مِنْ قَتْلِ الطَّوَاغِيتِ إِيَّاهُمْ وَ الظَّفَرِ بِهِمْ حَتَّى قُتِلُوا وَ غُلِبُوا، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام يَا حُمْرَانُ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدْ كَانَ قَدَّرَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَ قَضَاهُ وَ أَمْضَاهُ وَ حَتَمَهُ عَلَى سَبِيلِ الِاخْتِيَارِ ثُمَّ أَجْرَاهُ فَبِتَقَدُّمِ عِلْمٍ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله قَامَ عَلِيٌّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ عليهم السلام وَ بِعِلْمٍ صَمَتَ مَنْ صَمَتَ مِنَّا[1][2].

چیزی را جز به اراده و خواست و قضاء و قدر خدا انجام ندهند. فرمود: همین است آن دینی که من و پدرانم برآن هستیم.

۱. الكافي، ج۱، ص۲۶۲.

۲. حمران عرض کرد قربانت گردم، پس بفرمای‌ید موضوع قیام علی بن ابی طالب و امام حسن و امام حسین عليهم السلام چگونه شد که ایشان برای یاری دین خدای عزذکره خروج و قیام کردند و چه بلاها از طغیانگران دیدند و بالاخره هم برایشان غلبه کردند و امامان کشته و مغلوب شدند. امام باقر عليه السلام فرمود: ای حمران خدای تبارک و تعالی آن مصیبت‌ها را برای ایشان مقدر فرموده و از مرحله قضا و امضا و حتم گذرانیده و در اختیار خود آنها گذاشته بود و پس از آنکه خود آنها آن را اختیار کردند، خدا هم آن را بمرحله اجرا گذاشت، پس علی و حسن و

و نیز در کتاب کافی در کتاب صوم در باب لیلة القدر مذکور است از ابی حمزة الثمالی عن ابی عبدالله علیه‌السلام:

وَفْدُ الْحَاجِّ يُكْتَبُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ الْمَنَايَا وَ الْبَلَايَا وَ الْأَرْزَاقُ وَ مَا يَكُونُ إِلَى مِثْلِهَا فِي قَابِلٍ[1][2].

و از محمد بن مسلم عن احدهما علیهما‌السلام قال:

تَنْزِلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَ الْكَتَبَةُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَكْتُبُونَ مَا يَكُونُ فِي أَمْرِ السَّنَةِ وَ مَا يُصِيبُ الْعِبَادَ وَ أَمْرُهُ عِنْدَهُ مَوْقُوفٌ لَهُ وَ فِيهِ الْمَشِيئَةُ فَيُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يَمْحُو وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ[3][4].

و نیز مذکور است از حمران عن ابی جعفر علیه‌السلام:

حسین علیه‌السلام با خبری که قبلا از پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شنیده بودند و می‌دانستند، قیام کردند و هر کس از ما هم که سکوت کند، سکوتش از روی علم و بصیرت است.

۱. الكافي، ج۴، ص۱۵۶.

۲. در شب قدر نام داخل شوندگان در حج، و بلایا، مرگ‌ها، و روزی‌ها و همه حوادثی که تا شب قدر آینده اتفاق می‌افتد نوشته می‌شود.

۳. الكافي، ج۴، ص۱۵۷.

٤. فرشتگان و نویسندگان اعمال به آسمان دنیا فرود می‌آیند و همه وقایعی را که در آن سال واقع خواهد شد و هر رویدادی را که به بندگان خواهد رسید و هر امری را که مشیّت الهی به آن تعلق گرفته است می‌نویسند. پس خداوند هر چه را بخواهد مقدم می‌دارد و هر چه را بخواهد به تأخیر می‌اندازد؛ محو می‌کند و ثابت می‌دارد و ام الکتاب در پیشگاه اوست.

قَالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿فِيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[۱] قَالَ يُقَدَّرُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِي تِلْكَ السَّنَةِ إِلَى مِثْلِهَا مِنْ قَابِلٍ خَيْرٍ وَ شَرٍّ وَ طَاعَةٍ وَ مَعْصِيَةٍ وَ مَوْلُودٍ وَ أَجَلٍ أَوْ رِزْقٍ فَمَا قُدِّرَ فِي تِلْكَ السَّنَةِ وَ قُضِيَ فَهُوَ الْمَحْتُومُ وَ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِيهِ الْمَشِيئَةُ[۲].[۳]

و از اسحاق بن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام قال:

سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَ نَاسٌ يَسْأَلُونَهُ يَقُولُونَ الْأَرْزَاقُ تُقَسَّمُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ قَالَ فَقَالَ لَا وَ اللهِ مَا ذَاكَ إِلَّا فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ وَ ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ فَإِنَّ فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ يَلْتَقِي الْجَمْعَانِ وَ فِي لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ وَ فِي لَيْلَةِ ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ يُمْضَى مَا أَرَادَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ ذَلِكَ وَ هِيَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ الَّتِي قَالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ- ﴿خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾[٤] قَالَ

---

۱. دخان، ۴.

۲. الكافي، ج۴، ص۸-۱۵۷.

۳. خداوند می‌فرماید: در آن شب هر امر حکیمانه‌ای تدبیر و جدا می‌شود. حضرت فرمود: در شب قدر همه امور خیر و شر و طاعت و معصیت و مولود و اجل و رزق در آن سال تا سال آینده تدبیر می‌گردد. آنچه در آن سال مقدّر و حکم شود همان حتمی است و مشیّت خداوند در آن تعلق گرفته است.

٤. قدر، ۳.

قُلْتُ مَا مَعْنَى قَوْلِهِ يَلْتَقِي الْجَمْعَانِ قَالَ يَجْمَعُ اللهُ فِيهَا مَا أَرَادَ مِنْ تَقْدِيمِهِ وَ تَأْخِيرِهِ وَإِرَادَتِهِ وَ قَضَائِهِ قَالَ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى يُمْضِيهِ فِي ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ قَالَ إِنَّهُ يَفْرُقُهُ فِي لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ وَيَكُونُ لَهُ فِيهِ الْبَدَاءُ فَإِذَا كَانَتْ لَيْلَةُ ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ أَمْضَاهُ فَيَكُونُ مِنَ الْمَحْتُومِ الَّذِي لَا يَبْدُو لَهُ فِيهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى.[۱][۲]

و از زراره قال:

---

۱. الكافي، ج۴، ص۹-۱۵۸.

۲. از حضرت شنیدم که به مردم پاسخ می‌فرمود، آنان از حضرت سؤال کرده و می‌گفتند: آیا روزی‌ها در شب نیمه شعبان تقسیم می‌شود؟ گوید حضرت فرمود: نه، به خدا سوگند. تقسیم روزی‌ها فقط در شب نوزدهم ماه رمضان، بیست و یکم و بیست و سوم است، زیرا در شب نوزدهم گروه و جمعیت [نویسندگان اعمال] ملاقات می‌کنند، شب بیست و یکم هر کار حکیمانه مشخص می‌شود و شب بیست و سوم آنچه خداوند بخواهد امضا می‌شود و آن شب قدر است که خداوند فرمود بهتر از هزار ماه است. راوی گوید: گفتم معنای حضرتش که يَلْتَقِي الْجَمْعَانِ چیست؟ فرمود: خداوند هرچه بخواهد که تقدیم دارد، تأخیر بیاندازد، اراده کند و حکم نماید، در آن شب گردهم می‌آورد. راوی گوید: گفتم پس معنای امضا در شب بیست و سوم چیست؟ حضرت فرمود: در شب بیست و یکم امضای آن را جدا می‌کند و در آن بداء حاصل می‌شود. پس چون شب بیست و سوم شد آن را امضا می‌کند و حکم حتمی می‌شود که دیگر بدایی در آن برای خداوند تبارک و تعالی نمی‌شود.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام التَّقْدِيرُ فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ وَ الْإِبْرَامُ فِي لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ وَ الْإِمْضَاءُ فِي لَيْلَةِ ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ.[1][2]

و عن ابی عبدالله عليه‌السلام:

فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ التَّقْدِيرُ وَ فِي لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ الْقَضَاءُ وَ فِي لَيْلَةِ ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ إِبْرَامُ مَا يَكُونُ فِي السَّنَةِ إِلَى مِثْلِهَا لِلَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ فِي خَلْقِهِ.[3][4]

و در کتاب توحید ابن بابویه در باب قضا وقدر منقول است از رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله:

۱. الكافي، ج۴، ص۱۵۹.

۲. امام صادق عليه‌السلام فرمودند: تقدیر در شب نوزدهم، ابرام و محکم کردن در شب بیست و یکم، و امضا در شب بیست و سوم انجام می‌شود.

۳. الكافي، ج۴، ص۱۶۰.

۴. امام صادق عليه‌السلام فرمودند: در شب نوزدهم ماه رمضان تقدیر، و در شب بیست و یکم قضا، و در شب بیست و سوم ابرام و حتمی بودن امور در چنین شبی از سال آینده خواهد بود. و خداوند هرچه بخواهد درباره مخلوقاتش انجام می‌دهد.

إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدَّرَ الْمَقَادِيرَ وَ دَبَّرَ التَّدَابِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِأَلْفَيْ عَامٍ.[1][2]

و در باب تعریف و حجت و بیان، منقول است عن الرضا عليه‌السلام:

أَفْعَالُ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَبْلَ خَلْقِ الْعِبَادِ بِأَلْفَيْ عَامٍ.[3][4]

و در باب نفی جبر و تفویض منقول است از رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله:

قَدَّرَ اللهُ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ.[5][6]

وجمع میان این احادیث می‌توان کرد به این طریق که مراد از حدیث «خمسین الف سنة» تقدیر خلق سموات و ارض است و اشباه ذلک. و از حدیث «الفی عام» تقدیر افعال عباد است.

و در کتاب توحید ابن بابویه در باب قضا و قدر از امیرالمؤمنین عليه‌السلام نقل کرده:

---

۱. التوحید، ص ۳۷۶.

۲. خدای عز و جل مقادیر را اندازه فرمود و تدبیرها را تدبیر کرد دو هزار سال پیش از آنکه آدم را بیافرینند.

۳. التوحید، ص ۴۱۶.

٤. افعال بندگان در علم خداوند مقدّر بود دو هزار سال پیش از آفریدن بندگان.

۵. التوحید، ص ۳۶۸.

٦. خدا مقادیر را اندازه فرمود پنجاه هزار سال پیش از آنکه آسمان‌ها را بیافرینند.

لَـیْسَ أَحَـدٌ مِـنَ النَّـاسِ إِلَّا وَ مَعَـهُ مَلَائِكَـةٌ حَفَظَـةٌ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَنْ يَتَرَدَّى فِي بِئْرٍ أَوْ يَقَعَ عَلَيْهِ حَائِطٌ أَوْ يُصِيبَهُ سُوءٌ فَإِذَا حَانَ أَجَلُهُ خَلَّوْا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَا يُصِيبُهُ وَ كَذَلِكَ أَنَا إِذَا حَانَ أَجَلِي انْبَعَثَ أَشْقَاهَا فَخَضَّبَ هَذِهِ مِنْ هَذَا وَ أَشَارَ إِلَى لِحْيَتِهِ وَ رَأْسِهِ عَهْداً مَعْهُوداً وَ وَعْداً غَيْرَ مَكْذُوب[1][2].

و در باب مشیّة و اراده نقل کرده از ابی عبدالله علیه‌السلام قال:

كَانَ لِعَلِيٍّ علیه‌السلام غُلَامٌ اسْمُهُ قَنْبَرٌ وَ كَانَ يُحِبُّ عَلِيّاً علیه‌السلام حُبّاً شَدِيداً فَإِذَا خَرَجَ عَلِيٌّ علیه‌السلام خَرَجَ عَلَى أَثَرِهِ بِالسَّيْفِ فَرَآهُ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَالَ يَا قَنْبَرُ مَا لَكَ قَالَ جِئْتُ لِأَمْشِيَ خَلْفَكَ فَإِنَّ النَّاسَ كَمَا تَرَاهُمْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَخِفْتُ عَلَيْكَ قَالَ وَيْحَكَ أَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ تَحْرُسُنِي أَمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ قَالَ لَا بَلْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ قَالَ إِنَّ أَهْلَ الْأَرْضِ لَا

---

۱. التوحید، ص۳۶۸.

۲. هیچ‌یک از مردمان نیست مگر آنکه با او فرشتگانی نگاه دارنده هستند که او را نگاه می‌دارند از آنکه در چاهی بیافتد یا دیواری بر او فرود آید یا بدی به او برسد، پس هرگاه اجلش برسد در میان او و آنچه به او می‌رسد رها کنند و مانع نشوند، و همچنین من هرگاه اجلم برسد و هنگام آن بیاید بدبخت‌ترین این امت برانگیخته شود و این را از این رنگ کند و به ریش و سر خویش اشاره فرمودند، و فرمود در حالی که عهدی است معهود و وعده که دروغی در آن نیست.

يَسْتَطِيعُونَ لِي شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ عَزَّوَ جَلَّ مِنَ السَّمَاءِ فَارْجِعْ فَرَجَعَ.[1][2]

پس از[3] این مقام بیان حقیقت «خصال سبع» و حقیقت «بدا» باید کرد.

[درباره خصال سبع]

اما خصال سبع[4] پس مراد از مشیّت و اراده و تقدیر و قضا و امضا، اصناف نقوش است که ربّ العزّة خلق آن می کند اولا در لوح محفوظ، و ثانیا در کتاب موضوع در سماء دنیا و این نقوش هم در حق افعال خود می کند و هم در حق خیر و شری که از عباد واقع می شود و آنچه

---

۱. التوحید، ص۳۳۸.

۲. علی علیه‌السلام را غلامی بود که نامش قنبر بود و قنبر علی علیه‌السلام را سخت دوست می‌داشت و چون علی علیه‌السلام بیرون می‌رفت قنبر شمشیر بر می‌داشت و از پی آن حضرت بیرون می‌آمد. پس در شبی از شب‌ها حضرت او را دید و فرمود: ای قنبر تو را چه می‌شود و چه کار داری که بیرون آمده‌ای؟ عرض کرد آمده‌ام که در پشت سرت راه روم زیرا که مردم چنانند که تو ایشان را می‌بینی یا امیرالمؤمنین [اشاره به دشمنی مردم] پس بر تو ترسیدم که مبادا تو را آسیبی برسانند. حضرت فرمود: ای وای، آیا مرا از اهل آسمان حراست و نگهبانی می‌کنی یا از اهل زمین؟ قنبر عرض کرد: نه بلکه می خواهم شما را از اهل زمین حراست کنم. حضرت فرمود: اهل زمین نمی‌توانند به من ضرری برسانند مگر به اذن خدای عزو جل که از آسمان آمده باشد، پس برگرد، و قنبر برگشت.

۳. نسخه «ج»: در

٤. روایت آن در ص۳۲۰ گذشت.

متعلق به فعل ربّ العزّة است به این طریق است که «سیقع من الله تعالی» وآنچه متعلق به افعال عباد است به این طریق است که «سیقع من العبد الفلانی باختیاره فعل کذا من خیراو[۱] شر».

و تفاوت میان این اصناف نقوش به سه چیزاست یکی به اجمال و تفصیل هر صنف سابق مجمل است نظر به لاحق، و یکی دیگر به حتم آخر اصناف حتم است،[۲] و یکی دیگر به قرب بعد از حتم هرچند به آخر اقرب است به حتم اقرب است و از تزلزل ابعد است؛ و معنی حتم در افعال عباد این است که محتوم شده که ربّ العزّة حایل میان ایشان و میان آن فعل نشود تا به اختیار خود آن فعل بکند و معنی حتم در افعال ربّ العزّة واضح است.

و بدان که گاه[۳] در احادیث اراده و امضا به معنی نفس ایجاد آمده یا در خارج یا در نفس[۴] و معنی کتاب، و اجل یعنی مدت، معلوم شد از احادیث سابقه.

اما اذن، پس از احادیث فهمیده شد که مقارن وقوع فعل است و در خارج و جزء اخیر اسباب فعل است، و به خاطر فقیر می‌رسد که

---

۱. نسخه «ج» و «د»: و

۲. در همه نسخه‌ها چنین بود.

۳. از سایر نسخ آوردیم؛ نسخه «الف»: - گاه

۴. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخ: نقش

همچنانچه اجسام و مجردات[۱] در حدوث خود محتاجند به ایجاد ربّ العزّة، در بقای خود و بقای اوضاع و احوالی که بر آن اوضاع و احوال مخلوق شده‌اند از حرکت و سکون و غیرهما نیز محتاج به حفظ ربّ العزّةاند پس ربّ العزّة حافظ جمیع است و معلوم است که هرگاه که ربّ العزّة حفظ جمیع کند محال است که کس[۲] تواند تغییر بدهد وضعی از آن اوضاع یا خالی از آن احوال را و معلوم است که فعل بندگان تغییر یکی از آن امور است پس محتاج است به اینکه ربّ العزّة ترک حفظ آن امر کند پس مصداق اذن ترک حفظ حال سابق است و حدیثی که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کردم[۳] که هر شخصی را چند ملک حفظ می‌کند و اذن این است که امر شود به ایشان که ترک حفظ کنند دلالت براین معنی می‌کند.

و مدتها فقیر در تحقیق مصداق اذن ربّ العزّة در این باب متفکر بودم تا آخر صانع عالم این معنی را در دلم انداخت[۴] و ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء.

---

۱. درباره مفهوم مجرد و بحث پیرامون آن بنگرید به ص ۶-۳۳۵.

۲. نسخه «ج»: کسی

۳. در ص ۳۲۹ گذشت.

۴. تأیید تحقیقات و افکار با این عناوین و تخیلات، بی‌اساس و نابجاست.

[در حقیقت بداء]

اما حقیقت بدا پس احادیث اهل البیت علیهم السلام صریح است در اینکه معنی بداء نه این است که ربّ العزّة را رأیی[۱] ظاهر شود[۲] بعد از آنکه نبود بلکه معنی‌اش این است که سببی[۳] و اراده جدیده ظاهر می‌شود در عالم نقوش یا در عالم اعیان بعد از آنکه ظاهر نبود. حتی در کلام امام الجن والإنس امام ثامن صلوات الله علیه مذکور است که خلق عالم فردی است از بدا، و بدان که آیه شریفه: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ﴾[٤] و آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَومٍ حَتّىٰ يُغَيِّروا ما بِأَنفُسِهِم﴾[٥] و اشباه ذلک اشاره بر بداء است؛ پس بدا به این معنی نص قرآن است و در احادیث اهل البیت علیهم السلام به حد تواتر معنوی رسیده. و معنی دیگر که بعضی از عامه فهمیده‌اند و آن را سبب تشنیع به طائفه ما کرده، کفر است و آن معنی لایق به ذهن او است. و اما اینکه اشاعره گمان کرده‌اند که کلام معنی[٦] بسیط است و

---

۱. بلکه صورت و تغییر علم برای خداوند متعال محال و ممتنع است.

۲. نسخه «ج»: می‌شود

۳. نسخه «ج»: مشیّتی

٤. رعد، ۳۹.

٥. رعد، ۱۱.

٦. نسخه «ج» برخلاف سایر نسخ: نفسی

نفسی[1] است در ذات مقدس الهی و آن بسیط به حسب تعلّقات خارجیه یکبار امر است و یکبار نهی است و یکبار خبر است و قدیم است، از چند وجه مدفوع است:

وجه اول: آنکه احادیث مبطل آن به حد تواتر معنوی رسیده.

وجه دوم: آنکه ثابت شد که ممکنِ قدیم محال است.

وجه سِیّم: آنکه لازم می‌آید که ربّ العزّة کامل به آن صفت شده باشد و فی نفسه ناقص بوده باشد.

وجه چهارم: آنکه معنی بسیط می‌شود که به وسیله تعلقات خارجیه مصداق انواع متباینه باشد و دلیل اشاعره بر اینکه کلام قائم به ذات مقدس الهی است این است که معنی متکلم من قام به الکلام است، و در کلام شارع اطلاق متکلم بر ربّ العزّة شده پس باید که کلام قائم به ذات مقدس ربّ العزّة باشد و کلام لفظی ممکن نیست که قائم به ذات مقدس باشد پس کلام نفسی قائم خواهد بود، و جواب این کلام این است که متکلم من قائم به التکلم است و تکلم به معنی خلق کلام است در هوا همچنانچه بندگان متکلمند به اینکه خلق کلام در هوا می‌کنند.

---

۱. نسخه «ج»: نقشی

فایده سی و یکم[۱]

[بحثی پیرامون نفس و مجردات]

فلاسفه و متکلمین تقسیم ممکن موجود[۲] در خارج کرده‌اند به آنچه قابل اشاره حسیّه باشد و او را تقسیم کرده‌اند [به جسم و آنچه قائم به جسم است و آن را جسمانی نام کرده‌اند؛ و به آنچه قابل اشاره حسیه نیست آن را تقسیم کرده‌اند][۳] به مجردات و آنچه قائم به مجردات است، مثل شجاعت به[۴] نفس ناطقه. و مجرد را تقسیم کرده‌اند به اینکه آلتی دارد غیر مجرد و آن را نفس ناطقه نام کرده‌اند و به آنکه آلتی ندارد غیرمجرد و آن را عقل نام کرده‌اند چنانچه گذشت؛ و فلاسفه قائل به این شده‌اند که انسان مرکب است از نفس ناطقه و از هیکل محسوس بلکه جمعی اثبات نفس مجرد در حیوانات عجم نیز کرده‌اند و حقش این است که از کثیری از حیوانات عجم آثاری به ظهور می‌رسد که صریح است در اینکه ادراک بعضی از معانی کلیه می‌کنند و معلوم است که ادراک معانی کلیه از خواص مجردات

---

۱. در نسخه «الف»، سی و دوم درج شده بود که تصحیح شد؛ چند شماره دیگر نیز چنین است.

۲. نسخه «ج»: وجود

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

۴. نسخه «الف»: - به؛ از سایر نسخه‌ها آوردیم.

است. و اکثر متکلمین منکر نفس ناطقه شده‌اند[۱] و دلیلی مدخولی گفته‌اند جهت مطلب خود و حاصل دلیل این است که اگر مجرد موجود باشد پس با ربّ العزّة شریک خواهد بود در اینکه متحیّز نیست یعنی قابل اشاره حسیه نیست پس ربّ العزّة مشتمل خواهد بود بر ما به الإشتراک و ما به الإمتیاز پس لازم می‌آید که ربّ العزّه مرکب باشد.

و فخر رازی در کتاب اربعین بر این دلیل بحث به طریق نقض اجمالی و به طریق نقض تفصیلی کرده و چون هر دو نوع از بحث بر این دلیل مهمل واضح است متعرض ذکر آن نشدیم و در احادیث اهل البیت علیهم‌السلام این مضمون که انسان مرکب از روح مجرد و از بدن است به حد تواتر معنی رسیده.[۲]

---

۱. اکثر متکلمین منکر مجرد بودن نفس شده‌اند نه منکر وجود داشتن نفس! در این‌باره بنگرید به: حسن میلانی، فراتر از عرفان، فصل افسانه وجود مجردات.

۲. استرآبادی بین دو مطلب خلط کرده است: مجرد نبودن روح، دوئیّت روح و بدن؛ آنچه متکلمین انکار می‌کنند مجرد بودن روح است نه غیریت روح و بدن! و آنچه روایات هم دلالت دارد همین دوئیت است نه تجرد روح! گویا استرآبادی دوئیت را مساوی با مجرد بودن می‌داند، چنانچه در ادامه ملاحظه خواهد شد که هرآنچه او از روایات نقل کرده است هیچ ربطی به این بحث ندارد. برخلاف ادعای او که مدعی است روایات در حد تواتر اشاره به مجرد بودن روح می‌کند، بلکه عکس آن صادق است و استرآبادی معنای تجرد را تحریف کرده است.

و در کتاب توحید شیخنا الصدوق ﵀ در باب «أن الله تعالی لا یفعل بعباده الا الاصلح لهم» نقل کرده از عبدالله الفضل الهاشمی قال:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ ﵇ لِأَيِّ عِلَّةٍ جَعَلَ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْأَرْوَاحَ فِي الْأَبْدَانِ بَعْدَ كَوْنِهَا فِي مَلَكُوتِهِ الْأَعْلَى فِي أَرْفَعِ مَحَلٍّ فَقَالَ ﵇ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلِمَ أَنَّ الْأَرْوَاحَ فِي شَرَفِهَا وَ عُلُوِّهَا مَتَى تُرِكَتْ عَلَى حَالِهَا نَزَعَ أَكْثَرُهَا إِلَى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ دُونَهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَجَعَلَهَا بِقُدْرَتِهِ فِي الْأَبْدَانِ الَّتِي قَدَّرَهَا لَهَا فِي ابْتِدَاءِ التَّقْدِيرِ نَظَراً لَهَا وَ رَحْمَةً بِهَا وَ أَحْوَجَ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ وَ عَلَّقَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ وَ رَفَعَ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ وَ كَفَى بَعْضَهَا بِبَعْضٍ وَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رُسُلَهُ وَ اتَّخَذَ عَلَيْهِمْ حُجَجَهُ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ يَأْمُرُونَهُمْ بِتَعَاطِي الْعُبُودِيَّةِ وَ التَّوَاضُعِ لِمَعْبُودِهِمْ بِالْأَنْوَاعِ الَّتِي تَعَبَّدَهُمْ بِهَا وَ نَصَبَ لَهُمْ عُقُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ وَ عُقُوبَاتٍ فِي الْآجِلِ وَ مَثُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ وَ مَثُوبَاتٍ فِي الْآجِلِ لِيُرَغِّبَهُمْ بِذَلِكَ فِي الْخَيْرِ وَ يُزَهِّدَهُمْ فِي الشَّرِّ وَ لِيُذِلَّهُمْ بِطَلَبِ الْمَعَاشِ وَ الْمَكَاسِبِ فَيَعْلَمُوا بِذَلِكَ أَنَّهُمْ مَرْبُوبُونَ وَ عِبَادٌ مَخْلُوقُونَ وَ يُقْبِلُوا عَلَى عِبَادَتِهِ فَيَسْتَحِقُّوا بِذَلِكَ نَعِيمَ الْأَبَدِ وَ جَنَّةَ الْخُلْدِ وَ يَأْمَنُوا مِنَ النُّزُوعِ إِلَى مَا

لَيْسَ لَهُمْ بِحَقٍّ ثُمَّ قَالَ عليه السلام يَا ابْنَ الْفَضْلِ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَحْسَنُ نَظَراً لِعِبَادِهِ مِنْهُمْ لِأَنْفُسِهِمْ أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَا تَرَى فِيهِمْ إِلَّا مُحِبّاً لِلْعُلُوِّ عَلَى غَيْرِهِ حَتَّى إِنَّ مِنْهُمْ لَمَنْ قَدْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ وَ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى النُّبُوَّةِ بِغَيْرِ حَقِّهَا وَ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى الْإِمَامَةِ بِغَيْرِ حَقِّهَا مَعَ مَا يَرَوْنَ فِي أَنْفُسِهِمْ مِنَ النَّقْصِ وَ الْعَجْزِ وَ الضَّعْفِ وَ الْمَهَانَةِ وَ الْحَاجَةِ وَ الْفَقْرِ وَ الْآلَامِ الْمُتَنَاوِبَةِ عَلَيْهِمْ وَ الْمَوْتِ الْغَالِبِ لَهُمْ وَ الْقَاهِرِ لِجَمِيعِهِمْ يَا ابْنَ الْفَضْلِ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ لِعِبَادِهِ إِلَّا الْأَصْلَحَ لَهُمْ وَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ[1][2].

---

۱. روایت طبق مصدر تصحیح شد و اختلافات بین نسخه‌ها گزارش نشد.

۲. التوحید، ص۳-۴۰۲.

به امام صادق عليه السلام عرض کردم که به چه علت خداوند ارواح را که در ملکوت اعلی در مکان بالایی بودند در بدن‌ها قرار داد؟ حضرت عليه السلام فرمودند: خداوند می‌دانست که اگر روح‌ها را در برتری و بزرگی به همان حالت خود رها می‌کرد، بیشترشان به جای خداوند ادعای پروردگاری می‌کردند. لذا آنها را براساس تقدیری که برای روح‌ها از ابتدا مقدّر ساخته بود به خاطر توجه و رحمتی که به آنها داشت در بدن‌ها قرار داد، و بعضی از آنها را به بعضی دیگر وابسته ساخت و بعضی را نسبت به بعضی دیگر از نظر مرتبه و جایگاه بالاتر نمود و بعضی را نیز توسط بعضی کفایت نمود و به سوی آنها پیامبرانی فرستاد و حجت‌های خود را به عنوان بشارت‌دهنده و ترساننده منصوب کرد و به آنها دستور داد که براساس

و بدان که حکما و متکلمین متحیّرند اندر حقیقت تعلّق نفس ناطقه به هیکل محسوس و تسلط نفس ناطقه بر او و اشتغال نفس ناطقه به تدبیر امور او،[۱] از این جهت که معلوم است که امور از بابت

بندگی رفتار کنند و در مقابل خداوند خود را به انواع عباداتی که از طرف خداوند برای آنها در نظر گرفته است فروتنی نمایند و برای آنها در آینده و اینک عذاب‌هایی و پاداشی در نظر گرفته است تا آنها را به کار خوب تشویق کرده و از کار بد دورشان سازد و به جست و جوی روزی و کسب وادار نماید، تا بدانند که مورد پرورش خداوند و بندگانی هستند که آفریده شده‌اند و به عبادت او روی بیاورند و نعمت‌های همیشگی و بهشت جاودان را به دست آورند و از اینکه چیزی بخواهند که حق‌شان نیست در امان بمانند. سپس فرمودند: ای فرزند فضل، حقیقتا خداوند از خود بندگان به آنها بهتر نگاه می‌کند. مگر نمی‌بینی که در میان مردم فقط دوستی برتری بر غیر را می‌بینی تا جایی که بعضی از آنها بر سر پروردگاری با هم درگیر می‌شوند و بعضی دیگر بر سر ادعای پیامبری بدون اینکه حقی داشته باشند با هم نزاع می‌کنند و بعضی از آنها بدون حق، ادعای امامت دارند با اینکه در خود نقص و ناتوانی و ضعف و سستی و نیاز و فقر و دردها پشت سر هم و مرگی که بر آنها چیره شده و بر تمامشان پیروز می‌شود، می‌بینند. ای فرزند فضل، خداوند برای بندگان خود به جز آنچه به صلاحشان است، انجام نمی‌دهد و ذرّه‌ای به مردم ستم نمی‌کنند، اما مردم به خودشان ظلم می‌کنند.

۱. اینکه ما از «نفس و روح» اطلاعات زیادی نداریم و متکلمین و فقها به بحثهای بی‌فایده درباره آن نپرداخته‌اند به خاطر ماهیت این مسأله است چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾. و جالب آنکه استرآبادی بعد از بیان اینکه علما در این مسأله متحیّر مانده‌اند و...، خود نیز مطلبی بیش از آنچه دیگران گفته‌اند بیان نمی‌کند و حتی بیان سایر علما چه بسا دقیق‌تر و کم اشکال‌تر از مطالب استرآبادی است.

مقتضیات طبایع نیست و نیز متحیّرند در اختصاص بعضی از نفوس به بعضی از هیاکل دون بعض.

[پیرامون سحر و چشم‌زخم]

و فقیر سال‌ها متفکر بودم در[1] سبب تأثیر اصابت عین و اشباه آن[2] تا آنکه در کلام مجید و در احادیث دیدم که السحر یؤثّر بإذن الله تعالی، و در احادیث دیدم که لو سبق قضاء الله شیئاً لسبقه اصابة العین.

و مجمل کلام در تحقیق این مقام این است که همچنانکه ربّ العزّة به «کُن» خلق جمیع سموات و ارضین کرده به «کُن» بعضی از هیاکل را مسخّر بعضی از نفوس ناطقه کرده و در تخصیص بعضی از نفوس[3] به بعضی از هیاکل مصالحی که علم ربّ العزّة به آن محیط است رعایت شده است، و همچنین به «کُن» نفس ناطقه را مدبّر هیکل کرده و بر این قیاس تأثیر سحر و تأثیر اصابت عین به این طریق است که به «کُن» آثار عجیبه لازم اسباب مخصوصه کرده است؛ لکن در احادیث تصریحات به این واقع شده که قدرت کامله ربانیّه، حافظ جمیع اوضاع و احوال امور موجوده است پس تا اذن جدید از جانب

---

۱. نسخه «ج»: + سبب تأثیر سحر و در

۲. نسخه «الف» و «ل»: - آن

۳. نسخه «ج»: + ناطقه

ربّ العزّة صادر نشود محال است که تأثیری در سلسله ممکنات به ظهور رسد و حقیقت اذن ترک حفظ احوال سابقه است و بعید نیست که از ربّ العزّة لا تکن شیء الا بعد الخصال السبع صادر شده باشد [و این معنی سبب توقف اعمال بر خصال سبع شده باشد][1] والله اعلم.

[پیرامون عالم ذر و یوم میثاق]

و به این تحقیق منکشف شد جواب اعتراض سائح[2] بنی اسرائیل بر ربّ العزّة، و ملخص حکایت او در حدیث این است که او ولد الزنا بود و از انبیا زمان خود علیهم السلام شنیده بود که ولد الزنا داخل بهشت نمی‌شود پس می‌گشت در بیابان‌ها و می‌گفت یا الهی، ذنب من چه باشد؟

و حاصل جواب این است که در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده این مضمون که در یوم میثاق، ربّ العزّة جمیع ارواح یعنی نفوس ناطقه را جمع کرد و سه اقرار بر ایشان عرض کرد، یکی به ربوبیت صانع عالم و یکی به نبوت و یکی به ولایت اهل البیت علیهم السلام. پس همگی

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها «مشایخ» بود. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص۲۶۴: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام قَالَ لَوْ كَانَ أَحَدٌ مِنْ وَلَدِ الزِّنَاءِ نَجَا نَجَا سَائِحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقِيلَ لَهُ وَ مَا سَائِحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ كَانَ عَابِداً فَقِيلَ لَهُ إِنَّ وَلَدَ الزِّنَاءِ لَا يَطِيبُ أَبَداً وَ لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنْهُ عَمَلًا قَالَ فَخَرَجَ يَسِيحُ بَيْنَ الْجِبَالِ وَ يَقُولُ مَا ذَنْبِي.

اقرار به ربوبیت کردند و «ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف و سيذكرونه يوماً ما ولولا ذلك ما عرف أحد مَن خالقه ومَن رازقه».[۱]

و در اقرار دوم و سیّم اختلاف کردند بعضی اقرار به دوم و سیّم نیز کردند و بعضی در دوم و سیم انکار کرده‌اند یا توقف، و بعضی اقرار به دوم کردند و در سیم انکار کردند یا توقف. و ثمّة ثبتت المعصية و الطاعة. و در احادیث مذکور است که هر نفس ناطقه که در آن روز طاعت یا معصیت از او ظاهر شده به عالم بدن که آید نیز موافق آن از او به اختیار خودش ظاهر می‌شود و علم ربّ العزّة محیط است به جمیع این امور. پس بنا براین هیکلی که در رحم مادر از نطفه زنا تولد کرده از آن باشد لیاقت این ندارد که ربّ العزّة به امر «کُن» بعضی را از آن نفوسی که در یوم میثاق طاعت از او به ظهور رسیده به او تعلق دهد پس نفسی را به او تعلق می دهند که در یوم میثاق از او معصیت ظاهر شده[۲] و بنا براین تحقیق، منکشف شد معنی حدیث شریف

---

۱. المحاسن، ج۱، ص۲۴۱: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ - ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى﴾ قَالَ ثَبَتَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا الْمَوْقِفَ وَسَيَذْكُرُونَهُ يَوْماً مَا وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنْ خَالِقُهُ وَلَا مَنْ رَازِقُه.

۲. ولد الزنا نیز مانند بقیه افراد مختار است و می‌تواند مؤمن مطیع باشد.

«الشقي من شقي في بطن أمّه والسعيد من سعد في بطن أمّه».[1] یعنی آنچه در یوم میثاق از او به ظهور رسیده در بطن امّ بر پیشانی او به امر ربّ العزّة نوشته می‌شود و او نیز به اختیار خود در عالم بدن میل آن می‌کند که در یوم میثاق کرده است از طاعت و معصیت.[2]

تذنیب

[اراده معاصی از کیست؟]

معلوم است که اراده معاصی از جمله افعال نفس ناطقه است و در حدیث این مضمون به حد تواتر معنوی رسیده و مؤید این معنی

---

۱. التوحید، ص۳۵۶: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه‌السلام عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللهِ صلى‌الله‌عليه‌وآله الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، فَقَالَ الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَالسَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاء.
از امام کاظم عليه‌السلام درباره معنای سخن رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله پرسیدم که فرموده است: «بدبخت کسی است که در شکم مادرش بدبخت است و خوشبخت کسی است که در شکم مادرش خوشبخت است». حضرت فرمودند: یعنی بدبخت کسی است که خداوند [بدبختی] او را می‌داند در حالیکه او در شکم مادرش است همانا به زودی کار گناهکاران را انجام خواهد داد، و خوشبخت کسی است که خداوند [خوشبختی] او را می‌داند، در حالیکه در شکم مادرش است همانا به زودی اعمال نیکوکاران را انجام می‌دهد.

۲. به فرض کسی در عالم ذر شقی شده باشد، در دنیا باب رحمت الهی و عمل صالح باز است و می‌تواند سعید شود.

اینکه نصیرالملّة والدین در فصول نصیریه آورده که ضابطه که فعل بندگان را از فعل ربّ العزّة تمییز می کند این است که هرفعلی که بنده استحقاق مدح یا ذم در آن دارد آن فعل او است و هرچه ندارد فعل ربّ العزّة است و معلوم است که بندگان وقتی که اراده معاصی در دل ایشان حاصل شود استحقاق ذم دارند و وقتی که اراده طاعت در دل ایشان حاصل شود استحقاق مدح. پس معلوم شد که اراده بندگان فعل ایشان است و به خاطر فقیر ضابطه دیگر[1] موافق آن ضابطه رسیده و آن این است که هرچه حصول او منوط است به ملاحظه علت غائیه او را، آن فعل ما است[2] و هرچه منوط بر آن نیست فعل ما نیست. پس به مقتضای ضابطتین اراده فعل ما باشد و تصورات و ادراک «انّ النسبة واقعة[3] او لیست بواقعة» فعل ما نباشد.

و از احادیث فهمیده می شود که تصدیقات کاذبه از جانب شیطان است و معلوم است که حقیقت اراده حدوث امری است در نفس ناطقه، پس نفس ناطقه هم فاعل اراده باشد هم قابل؛ و این نیز

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ نسخه «د»: ضابطه که | نسخه «الف» و «ل»: ضابطه آنکه

۲. نسخه «ج»: هرچه حصول او منوط است برملاحظه ما علت غائیه آن را، فعل ماست | نسخه «د»: هرچه حصول او منوط است ملاحظه علت غائیه آن را، او فعل است

۳. نسخه «ل»: واقع

مبنی بر دقیقه سابقه است به «کن»، ربّ العزّة نفس ناطقه را متمکن ساخته از اینکه خلق اراده در خود کند. و نیز در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده این مضمون که در هر دلی دو سوراخ است در یکی ملکی نشسته و در یکی شیطانی، ملک ترغیب بندگان بر طاعات و خیرات می‌کند و شیطان بر معاصی. و تمکن ملک و تمکن شیطان نیز به «کن» حاصل شده.

و نیز در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده این مضمون که ربّ العزّة طریقه خیر و طریقه شرّ را در دل بندگان می‌اندازد یعنی در دل ایشان واضح می‌کند این معنی را که اطاعت رسول خیر است و خلاف این شر است پس بعد از این هدایت هر بنده که اختیار عمی و گمراهی کرد یعنی اقرار به حق نکرد شیطانی را بر او مسلط می‌کند که اضلال او کند و این عقاب دنیوی است و اما عقاب[1] اخروی پس دخول جهنم است و تسلط شیطان بر او نیز به «کن» است و سبب اینکه ربّ العزّة خود خلق طرق[2] ضلالت در دل او نمی‌کند و شیطان را مسلط بر او می‌کند این است که خلق این امور قبیح است و لایق ربّ العزّة نیست.

---

۱. نسخه «ج»: عذاب

۲. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: طرف

و اما تصورات و تصدیقات که در دل بندگان حاصل می‌شود پس آنچه ضروری است ـ یعنی بی‌اختیار در دل بندگان حاصل می‌شود ـ آن دو قسم است: یکی فعل ربّ العزّة [است] یا بی‌واسطه یا به واسطه ملک، و یکی فعل شیطان است؛ و در احادیث به این معنی تصریح واقع شده و در احادیث هست در تفسیر آیه شریفه ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[1] که هرگز اعتقاد باطل تجاوز از مرتبه ظن نمی‌کند و به مرتبه جزم نمی‌رسد و ربّ العزّة حائل می‌شود میان قلب ایشان[2] و میان اینکه اعتقاد در او به حد جزم برسد[3] و آنچه کسبی است یعنی اختیار و کسب و نظر در دل بندگان حاصل می‌شود پس تابع مبادی خود است اگر مبادی او از جانب ربّ العزّة حاصل شده او نیز چنین است و اگر از جانب شیطان، او نیز چنین است.

---

۱. انفال، ۲۴.

۲. نسخه «ج»: انسان

۳. از نسخه «ج» و «ل» آوردیم؛ نسخه «الف»: برسد

فایده سی و دوم

[حسن و قبح ذاتی]

فلاسفه و امامیه و معتزله اتفاق کرده‌اند براینکه حسن و قبح افعال، ذاتی است یعنی بعضی از افعال این حال دارد که ماهیت نوعیه او یا هویت شخصیه او یا صفات انتزاعیه او تقاضای این می‌کند که از باب عقل و حکمت از او و از فاعل او نفرت کنند و فاعل او را سفیه دانند و بعضی ازافعال این حالت ندارد؛ پس آنچه این حالت دارد قبیح است لذاته و آنچه این حالت ندارد حسن است في ذاته.

و اکثراشاعره اتفاق کرده‌اند براینکه افعال به هیچ وجه من الوجوه تقاضای نفرت عقل از ایشان و از فاعل ایشان نمی‌کند و اینکه عقل از بعضی نفرت می‌کند سببش جعل جاعل است یعنی سببش این است که شارع نهی از بعضی کرده و امربه بعضی کرده و معتزله و جمعی قلیل از امامیه که درزمان غیبت کبری به ظهوررسیده‌اند اتفاق کرده‌اند براینکه همچنانکه حسن و قبح افعال حاصل است در افعال، قطع نظراز جعل شارع همچنین احکام خمسه ثابت است جمیع افعال را قطع نظراز جعل شارع و اوامرو نواهی بروفق حالات ذاتیه صادرشده پس دربعضی از مواضع که عقل مستقل است به

دانستن حالت واقعی یا به طریق هدایت یا به برهان امر و نهی شارع مؤکد است و در بعضی دیگر که عقل مستقل نیست امر و نهی شارع کاشف است نه محدث احکام خمسه. و مذهب جمع قلیلی از اشاعره مثل بدرالدین زرکشی در شرح جمع الجوامع[1] و قدماء امامیه اصحاب ائمه علیهم‌السلام این است که حسن و قبح افعال ذاتی افعال است به معنی که مذکور شد یعنی منوط به جعل شارع نیست و احکام خمسه یعنی وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه ذاتی افعال نیست بلکه به جعل شارع حاصل شده از این جهت که کثیری از افعال قبح بسیار دارد عقلا و حرام نیست شرعا بلکه مکروه است و کثیر از افعال اندک قبحی دارد عقلا و حرام است شرعا و احادیث اهل البیت علیهم‌السلام صریح است در مذهب اخیر.

---

۱. بدر الدین زرکشی، تشنیف المسامع، بجمع الجوامع، ج۱، ص۱۴۷.

فایده سی و سیّم

[فاعل مختار و فاعل موجب]

مذهب اشاعره [این است][۱] که صلحا استحقاق دخول بهشت ندارند از این جهت که افعال ایشان قسری است یعنی ربّ العزّة خلق این افعال در ایشان کرده و اگر فعل ایشان می‌بود نیز استحقاق نداشتند به واسطه آنکه حسن و قبح ذاتی افعال نیست، پس حقی بر خدا نداشته باشند.

و همچنین فساق استحقاق دخول جهنم ندارند از این جهت که افعال ایشان قسری است و می‌گویند که چون ربّ العزّة اصحاب عصمت را صلوات الله علیهم و سایر صلحا را وعده دخول بهشت کرده و همچنین شیاطین و جمعی از فساق را وعده دخول جهنم کرده برخدا واجب شده که اصحاب عصمت و صلحا را داخل بهشت کند و آن شیاطین و جمعی از فساق را داخل جهنم کند از این جهت که خلاف وعده لایق مرتبه الهی نیست.

و مذهب امامیه و معتزله این است که بندگان فاعل فعل خودند و افعال ایشان قسری نیست یعنی ربّ العزّة خلق آن در ایشان نکرده و

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

اضطراری نیز نیست یعنی اینچنین نیست که مبادی قریبه و بعیده آن افعال از جانب ربّ العزّة بر قلوب بندگان فایض شود و بعد از آن مبادی بر بنده آن فعل لازم شود.

همچنانچه فاضل دوانی در رساله خلق اعمال[1] گمان کرده که بر معتزله این لازم می‌آید بلکه ربّ العزّة هدایت جمیع مکلّفین کرده است به اینکه طریق خیر این است که جمیع امور را از معلمی که من خلق کرده‌ام و او هرگز غلط نمی‌کند و از قول خود برنمی‌گردد اخذ کنید و به اینکه خلاف این طریق شر است و بعد از هدایت عام[2] جمعی اختیار طریق خیر کرده‌اند و جمعی اختیار طریق شرّ کرده‌اند به واسطه اینکه ترک مألوف بر ایشان شاق بود یا به واسطه عناد و میل طبع ایشان به نقیض کبری و یا به واسطه کبری و عمده مبادی افعال فساق اختیار طریقه شر است بعد از معرفت اینکه نجد[3] خیر کدام است و نجد شر کدام؛ و معلوم است که این اختیار فعل بندگان است چنانچه این مضمون در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده و نیز مقتضای قاعده که از فصول نصیریه نقل کردم

---

۱. دوانی، رساله خلق الأعمال، ص۶۸.

۲. نسخه «ج»: این هدایت

۳. راه، طریق مرتفع

این است. پس بعضی از احادیث که مناسب این مقام است جهت تیمّن و تبرک نقل کنم.

شیخنا الصدوق تدّس در کتاب توحید در باب سعادت و شقاوت نقل کرده:

عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليهما السلام عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاءِ، قُلْتُ لَهُ فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ صلى الله عليه وآله اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ فَقَالَ إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ لِيَعْبُدُوهُ وَ لَمْ يَخْلُقْهُمْ لِيَعْصُوهُ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1] فَيَسَّرَ كُلًّا لِمَا خُلِقَ لَهُ فَالْوَيْلُ لِمَنِ اسْتَحَبَّ الْعَمَى عَلَى الْهُدَى[2].[3]

---

۱. الذاریات، ۵۶.

۲. التوحید، ص۳۵۶؛ اختلاف نسخه‌ها گزارش نشد و طبق مصدر تصحیح شد.

۳. از امام کاظم علیه السلام درباره معنای سخن رسول خدا صلی الله علیه وآله پرسیدم که فرموده است: «بدبخت کسی است که در شکم مادرش بدبخت است و خوشبخت کسی

و در باب نفی الجبر و التفویض نقل کرده از ابراهیم بن عمر الیمانی عن ابی عبدالله علیه السلام قال:

إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَ أَمَرَهُمْ وَ نَهَاهُمْ فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى الْأَخْذِ بِهِ وَ مَا نَهَاهُمْ عَنْهُ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى تَرْكِهِ وَ لَا يَكُونُوا آخِذِينَ وَ لَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ[1].[2]

است که در شکم مادرش خوشبخت است». حضرت فرمودند: یعنی بدبخت کسی است که خداوند [بدبختی] او را می‌داند در حالیکه او در شکم مادرش است همانا به زودی کار گناهکاران را انجام خواهد داد، و خوشبخت کسی است که خداوند [خوشبختی] او را می‌داند، در حالیکه در شکم مادرش است همانا به زودی اعمال نیکوکاران را انجام می‌دهد. از حضرت درباره معنای سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدم که فرمودند: کار انجام دهید که هر کدام به آنچه آفریده شده است دست پیدا می‌کند؛ امام علیه السلام فرمودند: خداوند جن و انس را افرید تا او را عبادت کنند و آنها را نیافرید تا از او نافرمانی نمایند و این همان سخن خداوند است که می‌فرماید: جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا عبادت کنند.

۱. التوحید، ص۳۵۹.

۲. امام صادق علیه السلام خداوند مخلوقات را آفرید و می‌دانست که آنها به چه مسیری می‌روند، [پس] آنها را به کارهایی امر و از اعمالی نهی کرد و نسبت به کارهایی که به آنها دستور داده است راهی را نیز قرار داده تا به آن عمل برسند و نسبت به

عن یونس بن عبدالرحمن عن غیر واحد عن ابی جعفر وابی عبدالله علیهما السلام قالا:

إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَ اللهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْراً فَلَا يَكُونَ قَالَ فَسُئِلَا علیهما السلام هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ، قَالَا نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ[1][2].

وعن حریز بن عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام قال:

إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدَرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللهَ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مُفَوَّضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا

کارهایی که آنها را نهی کرده است، راهی را نیز برای ترک آن در نظر گرفته است. پس مردم بجز با اذن خداوند هیچ عملی را انجام نداده و هیچ کاری را ترک نمی‌کنند.

۱. التوحید، ص۳۶۰.

۲. از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است که فرمودند: خداوند به مخلوقات خود مهربان‌تر از آن است که آنها را به گناه مجبور کند سپس بخاطر انجام گناه عذاب نماید، و خداوند عزیزتر از آن است که کاری را اراده کند و انجام نگیرد. روای گوید: به آن دو بزرگوار عرض شد: آیا میان جبر و قدر جایگاه سومی وجود دارد؟ فرمودند: بله، گسترده‌تر از آنچه میان آسمان و زمین است وجود دارد.

قَدْ أَوْهَنَ اللهَ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَرَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يُطِيقُونَ وَلَمْ يُكَلِّفْهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ وَإِذَا أَحْسَنَ حَمِدَ اللهَ وَإِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ اللهَ فَهَذَا مُسْلِمٌ بَالِغٌ.[1][2]

[فاعل مختار بودنِ بندگان]

و حق این است که این مطلب ـ یعنی بنده فاعل مختار است در افعال خود ـ از بدیهیات است، و ضروریات و منبهات جهت این مطلب بسیار است:

منبه اول) آنکه اگر بنده فاعل مختار در فعل خود نمی‌بود ارسال رسل و انزال کتب و امر و نهی اصلا فایده نداشت و عبث می‌بود.

---

۱. التوحید، ص۳۶۰-۳۶۱.

۲. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: مردم در قدر و منزلت سه دسته‌اند: کسی که گمان می‌کند خداوند مردم را بر گناه مجبور ساخته است؛ که چنین کسی در داوری خود بر خدا ستم کرده است و کافر می‌باشد. کسی که گمان می‌کند خداوند کارها را به مردم واگذار کرده است که چنین شخصی به پادشاهی خداوند توهین نموده و کافر است. و کسی که گمان می‌کند خداوند بر بندگانش به اندازه توانشان تکلیف نموده است و به بیشتر از توان آنها تکلیف نکرده است و زمانی که کار خوب انجام دهند خداوند را سپاس می‌گویند و زمانی که گناه کنند از خدا طلب مغفرت می‌کنند و چنین شخصی مسلمان کاملی است.

منبه دوم) آنکه بنده مستحق مدح و ذم است در افعال خود و از فواید نصیریه منقول شده که استحقاق مدح و ذم نمی‌باشد إلّا در افعال اختیاریه.[1]

منبه سِیّم) آنکه فعل بندگان منوط است به داعی؛ یعنی به ملاحظه علت غائیه. و این معنی در غیر فاعل مختار نمی‌باشد، بلکه مراد ما از فاعل مختار همین است.

منبه چهارم) آنکه ترغیب و ترهیب منشأ اقدام و احجام بندگان می‌شود و اگر چنانچه فاعل قادر نمی‌بودند[2] چنین نمی‌شود.

منبه پنجم) آنکه از ضروریات مذهب اهل البیت علیهم‌السلام این است که بنده فاعل فعل خود است و فاعل مختار است و احادیث این باب به حد تواتر معنوی رسیده.

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، فصول نصیریه، ص۱۹.

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: نمی‌بود

فایده سی و چهارم

[معنای مشیّت خداوند در افعال بندگان]

این مضمون در احادیث منقوله به طریقه خاصه و طریق عامه به حد تواتر معنوی رسیده که افعال حسنه و قبیحه که از بندگان واقع می‌شود بعد از مشیت و اراده و تقدیر و قضاء ربّ العزّة است، و نیز به حد تواتر معنوی رسیده که ربّ العزّة راضی است به افعال حسنه، و به افعال قبیحه راضی نیست؛ و در احادیث منقوله به طریق خاصه نیز[1] به حد تواتر معنوی رسیده که مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضاء ربّ العزّة در حق افعال عباد به این معنی است که نقش می‌کند در لوح محفوظ و در کتابی که در سماء دنیا است این را که بندگان به اختیار خود این فعل خواهند کرد و من حایل نخواهم شد میان ایشان و فعل ایشان.

و معنی اذن ربّ العزّة در حق افعال عباد این است که ترک کند حفظ حالت سابقه را چنانچه گذشت. و اشاعره و معتزله گمان کرده‌اند که مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضاء رب العزّه در حق افعال عباد به طریق حتم است؛ پس بعد از این گمان اشاعره[2] التزام

۱. نسخه «الف»: + واو| از سایر نسخ تصحیح کردیم.

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - اشاعره

این معنی کرده‌اند که افعال عباد فعل ربّ العزّه است پس خصال سبع در حقیقت تعلق به فعل ربّ العزّة گرفته است. و معتزله انکار این کرده‌اند که افعال عباد به مشیت و تقدیر و قضاء ربّ العزّه باشد از این جهت که لازم می‌آید که بندگان فاعل فعل خود باشند به طریق اضطرار. و در احادیث در مذمت قدریه به معنی معتزله[1] این مضمون به حد تواتر معنوی رسیده:

إِنَّ الْقَدَرِيَّةَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ هُمُ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللهَ بِعَدْلِهِ فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ فِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ. إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[2].[3]

و ایشان قائل به تفویض‌اند پس در افعال عباد سه مذهب است:

---

۱. نسخه «ج»: یعنی معتزله

۲. قمر، ۴۹.

۳. التوحید، ص۳۶۰؛ امام صادق علیه السلام فرمودند: قَدَری‌ها مجوس این امت هستند، و آنان کسانی‌اند که خدا را به عدلش توصیف می‌کنند ولی او را از سلطنتش خارج می‌نمایند؛ و این آیه درباره ایشان نازل شده است: روزی که با صورت در آتش کشیده می‌شوند، گرمای سقر را بچشید همانا ما هر چیزی را به اندازه خلق کرده‌ایم.

یکی اینکه بنده فاعل فعل خود نیست [و] ربّ العزّة خلق افعال در او می کند؛ فسق را و اطاعت را و افعال عباد از بابت حرکات قسریه است. اصلا فاعل غیر ربّ العزّة نیست حتی آتش حطب را نمی‌سوزاند، ربّ العزّة حطب را می‌سوزاند لیکن عادت ربّ العزّة جاری شده به اینکه حطب را نزدیک آتش را بیارد و بعد از آن خود حطب را بسوزاند نه آتش و بنابراین مذهب خصال سبعه[1] تعلق به افعال عباد گرفته لیکن افعال عباد فعل ربّ العزّة است، و این مذهب اشاعره است و ایشان در حقیقت قائل به جبرند.

و یکی اینکه بنده فاعل فعل خود است و فاعل مختار است [و] مضطر نیست و خصال سبعه تعلق به فعل بنده نمی گیرد که اگر بگیرد لازم می‌آید که بنده فاعل مضطر باشد از این جهت که خصال سبعه بطریق حتم است و این مذهب معتزله است و ایشان قائل به تفویض‌اند.

و مذهب سیّم اینکه بنده فاعل فعل خود است و قادر مختار است و خصال سبعه تعلق به افعال بندگان می گیرد خواه فسق باشد و خواه طاعت. و اگر طاعت باشد رضا به امر نیز تعلق می گیرد و تعلق خصال

۱. سایر نسخ: خصال سبع

سبع بطریق اختیار است نه بطریق حتم و این مذهب امامیه است و ایشان قائل به منزله بین جبر و تفویض اند. و در حدیث شریف که اصبغ بن بناته از امیرالمؤمنین صلوات الله علیه نقل کرده[1] مذمت هردو طائفه واقع شده از این جهت که هردو طائفه قضا و قدر الهی را حمل بر حتم کرده‌اند و در آن حدیث شریف و احادیث دیگر مذمت معتزله به مجوس هذه الأمّة شده و مذمت اشاعره به غیر آن دیگر[2] شده.

---

۱. سید بن طاووس، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ج۲، ص۷-۳۲۶: عَنْ أَصْبَغَ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: قَامَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام شَيْخٌ بَعْدَ انْصِرَافِهِ مِنْ صِفِّينَ فَقَالَ أَخْبِرْنَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَنْ مَسِيرِنَا إِلَى الشَّامِ أَكَانَ بِقَضَاءِ اللهِ وَ قَدَرِهِ قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ مَا وَطِئْنَا مَوْطِئاً وَ لَا هَبَطْنَا وَادِياً وَ لَا عَلَوْنَا تَلْعَةً إِلَّا بِقَضَاءٍ وَ قَدَرٍ فَقَالَ الشَّيْخُ عِنْدَ اللهِ أَحْتَسِبُ عَنَايَ مَا أَرَى لِي مِنَ الْأَجْرِ شَيْئاً فَقَالَ لَهُ صَهْ أَيُّهَا الشَّيْخُ بَلِ اللهُ أَعْظَمَ أَجْرَكُمْ فِي مَسِيرِكُمْ وَ أَنْتُمْ سَائِرُونَ وَ فِي مُنْصَرَفِكُمْ وَ أَنْتُمْ مُنْصَرِفُونَ وَ لَمْ تَكُونُوا فِي حَالٍ مِنْ حَالاتِكُمْ مُكْرَهِينَ وَ لَا إِلَيْهَا مُضْطَرِّينَ فَقَالَ الشَّيْخُ وَ كَيْفَ وَ الْقَضَاءُ وَ الْقَدَرُ سَاقَنَا فَقَالَ وَيْحَكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لازِماً وَ قَدَراً حَتْماً لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَ الْوَعْدُ وَ الْوَعِيدُ وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ وَ لَمْ يَأْتِ لائِمَةٌ مِنَ اللهِ لِمُذْنِبٍ وَ لَا مَحْمِدَةٌ لِمُحْسِنٍ وَ لَمْ يَكُنِ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِالْمَدْحِ مِنَ الْمُسِيءِ وَ لَا الْمُسِيءُ أَوْلَى بِالذَّمِّ مِنَ الْمُحْسِنِ تِلْكَ مَقَالَةُ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَ جُنُودِ الشَّيْطَانِ وَ شُهُودِ الزُّورِ وَ أَهْلِ الْعَمَى عَنِ الصَّوَابِ وَ هُمْ قَدَرِيَّةُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مَجُوسُهَا.

۲. سایر نسخ: به عنوان دیگر

فایده سی و پنجم

[تفاوت امر امامت بین شیعه و عامه]

چون در بعضی از فواید سابقه[1] تحقیق طریقه اثبات نبوت به اکمل وجه و اتم تفصیل کردیم پس اکتفا به آن شد.[2] پس در این فایده بیان می‌کنیم اجمالا اختلاف سایر فرق را با امامیه در مسئله امامت، و در فایده لاحقه تفصیل آن خواهد آمد. پس بدان که نزد امامیه بنا بر دلیلی که در فایده لاحقه ذکر آن خواهد شد مسئله امامت مثل مسئله نبوت داخل عقاید دینیه است و از مسائل فن کلام است[3] و نزد سایر طوائف داخل واجبات کفائیه است و از مسائل فقهیه است. پس نصب امام بنا برمذهب طائفه ما فعل ربّ العزّة است و بنا برمذهب عامه فعل رعیّت است و عامه جهت حصول منصب امامت عظمی سه طریق دارند، و بیان خواهیم کرد ان شاء الله تعالی تا اولی الالباب از نفس آن طرق ثلاثه قطع کنند به بطلان طریق عامه.

---

۱. فایده بیست و دوم

۲. نکته ظریفی که در اینجا باید تذکر داد اینکه: قبل از آنکه بشر بخواهد به ادله عقلیه اثبات ضرورت وجود نبی کند و پس از آن انبیا علیهم‌السلام را بشناسد خداوند تعالی اولین انسان را حضرت آدم علیه‌السلام را با معجزات روشن قرار داد و قبل از هر چیز آن حضرت دعوت و معجزات خود را ارائه کرده است.

۳. پس مشخص نیست مؤلف چرا در ابتدا علم کلام را رد می‌کرد و ادعا می‌کرد حضرت از آن نهی کرده‌اند! برای توضیح بیشتر بنگرید به فایده اول، ص۱۶۳.

فایده سی و ششم

در اختلافی که بعد از سید المرسلین میان امت واقع شد

تحقیق این مبحث این است که احادیث اهل البیت ﷺ که در اصول معتمده مثل کتاب محاسن احمد بن عبدالله و کتاب کافی مذکور است مشتمل است بر چند مقدمه که نزد اولی الالباب همگی قطعی است، و ملخص آن مقدمات این است که ربّ العزّة راضی به خصومات و اختلافات و حروب و فتن میان مسلمین نیست و ارسال رسل و انزال کتب از جهت دفع خصومات کرده و این معنی در جمیع امم جاری است؛ پس مقتضای حکمت صانع عالم این است که بعد از نبی ﷺ شخصی باشد در ارض شبیه به نبی در[1] اینکه معصوم از غلط باشد و کلام او از روی وحی الهی باشد نه از رأی بشری؛ از این جهت که سخنی که از روی رأی است در او[2] اختلاف بسیار واقع می‌شود همچنانچه مشاهد[3] است اختلاف فلاسفه و متکلمین و اصولیین و فقهاء[4] تا آنکه از آن شخص استفاده مضار و منافع دنیویه و اخرویه شود

---

۱. از سایر نسخ آوردیم؛ نسخه «الف»: و

۲. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخ: او را

۳. از سایر نسخ تصحیح کردیم؛ نسخه «الف»: شاهد

٤. و همچنین مدعیان اخباری گری

و خصومات واقع نشود[1] میان مسلمین. پس از این جهت به املاء سید المرسلین و خط امیرالمؤمنین صلوات الله علیهما کتابی مدون شد مشتمل بر جمیع آنچه امت محتاج به آن خواهند شد الی یوم القیامة، و اسم آن کتاب، کتاب علی است و آن کتاب بالفعل نزد مهدی است صلوات الله علیه و از این جهت در آخر عمر[2] شریف سید المرسلین صلی الله علیه و آله، ربّ العزّة جبرئیل را کرات مرات نزد سید المرسلین فرستاد و امر کرد سید المرسلین را به اینکه به امت تبلیغ بکن به اینکه ربّ العزّة دوازده کس را مقرّر کرده است که حافظ دین باشند تا روز قیامت؛ اول علی و آخر مهدی علیهما السلام، پس حضرت سید المرسلین صلی الله علیه و آله تبلیغ این معنی کرات مرات به خلق کرده و در احادیث مذکور است که عرب طائفه‌ای است جفات، و نمی‌دانند قدر نبوت انبیا علیهم السلام را.

پس بنا بر این بعد از نبی صلی الله علیه و آله عمده ایشان چون میل جاه و مال دنیا و حکومت داشتند و با امیرالمؤمنین علیه السلام عداوت داشتند از این جهت که به شمشیر آن حضرت جمع کثیری از طائفه ایشان کشته شده بودند با یکدیگر تواطؤ کردند و حرکت قهقری[3] ممّا کان کردند. و

---

۱. از سایر نسخ تصحیح کردیم؛ نسخه «الف»: شود

۲. از نسخه «ج» آوردیم. نسخه «د»: ملحیه | سایر نسخ ناخوانا بود

۳. از سایر نسخ آوردیم؛ نسخه «الف»: - قهقری

جبرئیل علیه‌السلام طوماری از عرش آورده بود که طومار دوازده طبقه بود به عدد ائمه اثنی عشر علیهم‌السلام و طومار به امر ربّ العزّة نوشته شده بود که عداوت بسیار از امت نسبت به ائمه علیهم‌السلام ظاهر خواهد شد پس باید که امیرالمؤمنین علیه‌السلام بعد از سید المرسلین صلی‌الله‌علیه‌وآله تا چند سال حرب نکند و بعد از چند سال حرب کند، و باید که حضرت امام حسن علیه‌السلام حرب نکند [و باید که حضرت امام حسین علیه‌السلام تا چند سال حرب نکند و بعد از چند سال حرب کند تا شهید شود][1] و باید که علی بن الحسین علیهما‌السلام گوشه بگیرد و تقیه کند و علمی که از جدش به طریق ارث به او رسیده اظهار آن نکند که در زمان او شرّ بنی امیه نسبت به سلسله نبوت شدید است و باید که امام الثقلین باقرعلوم الانبیاء و المرسلین محمد بن علی بن الحسین علیهم‌السلام شروع در درس گفتن و بیان کردن دین جدش نزد شیعه اهل البیت علیهم‌السلام خفیه بکند که ما حفظ او می‌کنیم از شرّ اعدا، و باید که امام الذی هوبالحق ناطق جعفربن محمد الصادق علیهما‌السلام اصول و فروع دین[2] جدش را آنقدر که شیعه در زمان غیبت کبری به آن احتیاج خواهند داشت بیان کند نزد شیعه

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ل»: و باید که حسین علیه‌السلام حرب بکند| نسخه «د»: - [ ]

۲. از نسخه «ج» و «د» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ل»: - دین

خود علانیّه، و امر کنند ایشان را که تألیف آن بکنند تا در زمان هرج و مرج که در زمان غیبت کبری است شیعه اهل البیت علیهم السلام متحیر نشوند و به آن کتب عمل کنند، و باید که حضرت امام الجن و الإنس موسی بن جعفر و حضرت امام ثامن ضامن علی بن موسی الرضا و حضرت امام محمد جواد علیه السلام اظهار دین جد خود نزد شیعه اهل بیت علیهم السلام بکنند.

و همچنین تا حضرت مهدی صلوات الله علیه در حق هر امامی دستور عمل در آن طومار نوشته شده بود و جمیع ائمه بنای اعمال خود را بر آن طومار نهاده‌اند.[1] و از این جهت که مذکور شد جمع کثیری از علمای شیعه را خدای تعالی ممتاز ساخت و توفیق این داد که احادیثی که از ائمه صلوات الله علیهم به ظهور می‌رسد در مجلس شریف ایشان آن احادیث را می‌نوشتند و بعد از آن جمع کل آن احادیث می‌کردند و کتابی که جمع کل احادیث در آن شده بود نام آن کتاب اصل بود، و به این طریق اصول بسیار از زمان امیرالمؤمنین و امام المتقین صلوات الله علیه تا اول غیبت کبری مؤلَّف شد و اصولی که در زمان ائمه متقدمه صلوات الله وسلامه علیهم مدون شده بود بر امام محمد جواد علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام عرض شده و ایشان

---

۱. مضامین چنین روایاتی را بنگرید در: الکافي، ج۱، ص۲۸۰، و بحار الانوار، ج۳۶، ص۱۹۲ و ص۲۰۹.

فرمودند که «کلّها حقّ». و اجماع قدماء و[1] طایفه محقّه شده به اینکه احادیث این اصول همگی صحیح است، یعنی از معصوم وارد شده و در آن اجماع، معصوم داخل است؛ همچنانکه رئیس طائفه ﷺ در کتاب عدّة فرموده‌اند.[2] در حق هیجده کس از قدماء و مؤلفین اجماع طائفه محقّه بر اینکه هرچه نقل کنند از احادیث البته صحیح است و مستند این اجماع این است که از بعضی از ائمه ﷺ در شأن ایشان این معنی به حد تواتر معنوی رسیده و مصنّفین کتب اربعه اعنی کتاب کافی و کتاب تهذیب و کتاب استبصار و کتاب من لا یحضره الفقیه و اشباه آن مثل کتاب علل و کتاب توحید و کتاب قرب الاسناد حمیری و کتاب محاسن برقی و کتاب بصائرالدرجات محمد بن الحسن الصفار و کتاب عیون اخبار الرضاء ﷺ و کتاب کمال الدین و تمام النعمة و مجالس شیخ طوسی و مجالس ابن بابویه و غیر ذلک تصریح به این کرده‌اند که ما احادیث این کتب را که این اجماع بر صحت ورود ایشان از معصوم واقع شده اخذ کردیم. و بعضی از متأخرین از این معانی غافل شده و تقسیم احادیث کتب اربعه به صحیح و غیر صحیح کرده و بعد الّلتیا والّتی مذهب امامیه این

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - قدماء و

۲. شیخ طوسی، عدّة الاصول، ص۱۵۱.

است که همیشه در روی ارض معلمی از جانب ربّ العزّة ناچار است که علوم او جمیع مستند به وحی الهی باشد نه به رأی بشری، و تعیین این قسم معلمی مقتضای حکمت کامله ربانیه است تا آنکه به کلام او رفع[۱] اختلافات و فتن و حروب میان مسلمین شود اگر مطیع او شوند، و فتاوی و سیاسات مدنیه و منصب قضا همگی به او رجوع است[۲] همچنانکه به انبیاء علیهم‌السلام بنفسه این سه منصب رجوع شده[۳] و این معنی که رفع اختلاف نمی‌شود الا بقول صاحب وحی ثابت شده هم به دلیلی عقلی و هم به دلیلی نقلی؛ پس دو دلیلی عقلی جهت این معنی به ظهور رسیده:

[دلیل عقلی برلزوم وجود قول صاحب وحی برای رفع اختلافات]

دلیل اول این است که اختلاف میان فلاسفه و متکلمین و اصولیین و فقها مشاهد است[۴] و اگر چنانچه ممکن می‌بود عقل از رفع

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: دفع

۲. همه نسخه‌ها چنین بود.

۳. نسخه «ج»: همچنانکه به انبیاء علیهم‌السلام همیشه از جانب ربّ العزّة این سه منصب رجوع شده

۴. و هکذا اختلافات موجود بین اخباری‌ها، در عین اینکه همگی ادعای تبعیت از قول معصوم را دارند.

اختلاف، رفع اختلاف می‌شد از این جهت که جمیع طوائف علما با افکار خود طلب حق می‌کنند.

و دلیل دوم عقلی این است که فنی که به گمان علما عاصم است از خطا در فکر[۱] منطق است، و منطق عاصم است از خطا در صورت فکر، و عاصم نیست از خطا در مادة المواد از این جهت که در باب مواد اقیسه نهایت آنچه مذکور است این است که قضایای بدیهیه که مادّة المواد افکار است دو قسم است: قطعیات و ظنیات.

قطعیات چند نوع است و ظنیات نیز چند نوع است؛ و معلوم است که در منطق قانونی نیست که به آن قانون مشخص توان کرد که هر ماده داخل قطعیات است یا داخل ظنیات. و از این جهت است که ابن حاجب در مختصر اصول و قاضی عضد در شرح مختصر تصریح به این کرده‌اند که اشتباه ظنیات به قطعیات از علما بسیار واقع شده، مثلاً[۲] حکمای مشاء دعوی بداهت کرده‌اند در اینکه تفریق آب کوز واحد به دو کوز اعدام شخص او است و ایجاد دو شخص دیگر و به این وسیله اثبات هیولی کرده‌اند، و حکماء اشراق [دعوی بداهت کرده‌اند در نقیض این معنی، و معتزله][۳] دعوی بداهت

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - در فکر

۲. از سایر نسخ آوردیم؛ نسخه «الف»: مَثل

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

کرده‌اند در اینکه بنده فاعل مختار است و اشاعره دلیل گفته‌اند بر اینکه فاعل مختار نیست. و حاصل کلام اکثر اغلاطی که از علما واقع شده سببش وقوع غلط است در مادّة المواد، و منطق عاصم از این نحو غلط نیست.

[دلیل نقلی برلزوم وجود قول صاحب وحی برای رفع اختلافات]

و اما دلیلی نقلی جهت اینکه عاصم از خطا در فکر منحصر است در کلام اصحاب عصمت پس این است که این مضمون در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده که ربّ العزّة حق را با باطل مخلوط کرده بر نهجی که عقل مستقل نیست در اینکه امتیاز حق از باطل کند [پس انبیا و اوصیا علیهم السلام [را] خلق کرد تا به وسیله وحی ایشان تمییز حق از باطل کنند][1] پس یک حدیث از آن احادیث جهت تبرک و تیمن نقل کنیم؛ پس در کتاب اختیار رئیس الطائفه از رجال کشی رحمه الله منقول است از یونس بن عبدالرحمن از یونس بن یعقوب از هشام بن سالم قال:

كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَوَرَدَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ [فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لَهُ][2] فَلَمَّا دَخَلَ سَلَّمَ فَأَمَرَهُ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام بِالْجُلُوسِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ ما

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

۲. از مصدر اضافه کردیم.

حَاجَتُكَ أَيُّهَا الرَّجُلُ قَالَ بَلَغَنِي أَنَّكَ عَالِمٌ بِكُلِّ مَا تُسْأَلُ عَنْهُ فَصِرْتُ إِلَيْكَ لِأُنَاظِرَكَ!

فجرى بينه وبين ابى عبدالله عليه‌السلام كلام طويل حتى آمن على يديه عليه‌السلام، ثم قال ابوعبدالله عليه‌السلام:

يَا أَخَا أَهْلِ الشَّامِ إِنَّ اللهَ أَخَذَ ضِغْثاً مِنَ الْحَقِّ وَ ضِغْثاً مِنَ الْبَاطِلِ فَمَغَثَهُمَا ثُمَّ أَخْرَجَهُمَا إِلَى النَّاسِ، ثُمَّ بَعَثَ أَنْبِيَاءَ يُفَرِّقُونَ بَيْنَهُمَا فَفَرَّقَهَا الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَوْصِيَاءُ، وَ بَعَثَ اللهُ الْأَنْبِيَاءَ لِيُعَرِّفُوا ذَلِكَ وَ جَعَلَ الْأَنْبِيَاءَ قَبْلَ الْأَوْصِيَاءِ لِيَعْلَمَ النَّاسُ مَنْ يُفَضِّلُ اللهُ وَ مَنْ يَخْتَصُّ، وَ لَوْ كَانَ الْحَقُّ عَلَى حِدَةٍ وَ الْبَاطِلُ عَلَى حِدَةٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَائِمٌ بِشَأْنِهِ مَا احْتَاجَ النَّاسُ إِلَى نَبِيٍّ وَ لَا وَصِيٍّ، وَ لَكِنَّ اللهَ خَلَطَهُمَا وَجَعَلَ تَفْرِيقَهُمَا إِلَى الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَئِمَّةِ عليهم‌السلام مِنْ عِبَادِهِ! فَقَالَ الشَّامِيُّ: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ جَالَسَكَ.[1]

و مذهب عامه این است که در زمان سید المرسلین صلی‌الله‌علیه‌وآله منصب فتوی و سیاسات مدنیّه و منصب قضا از جانب ربّ العزّة رجوع به ایشان شده بود و بعد از سید المرسلین صلی‌الله‌علیه‌وآله چون احکام شرعیه غیرمتناهی بود و از این جهت ممکن نبود که ربّ العزّة تعلیم جمیع

---

۱. شیخ طوسی، إختیار معرفة الرجال، ص۷-۲۷۵.

احکام به شخصی کند و آن را معلم و هادی خلق سازد و بنابراین ربّ العزّة بعض احکام را که ضروری دین است منوط ساخت به ادله قطعیه، و بعضی را به امارات ظنّیه قویّه، و بعضی به خیالات ظنّیه ضعیفه، و احکام خود را منوط ساخت به فکرهای مجتهدین و منصب فتوی را به ایشان داد و بر خلق واجب کرد که شخصی را تعیین کند جهت سیاسات مدنیّه و[1] سیاسات مدنیّه را به آن شخص داد که خلق تعیین او کنند یا از روی تغلّب صاحب حکم شود؛ پس بر مجتهدین و غیرهم واجب است اطاعت آن شخص در سیاسات مدنیّه، و بر آن شخص واجب است طاعت مجتهدین در فتاوی شرعیه. و بر آن شخص واجب کرد که در هر قطری قاضی کند جهت فصل خصومات واقعه در وقایع جزئیه. پس منصب فتوی بعد از سید المرسلین رجوع به مجتهدین شد و مذهب سیاسات مدنیّه رجوع به شخصی که خلق تعیین او کنند یا او از روی تغلّب صاحب حکم شود و منصب قضا و تعیین فصل خصومات واقعه در وقایع جزئیه رجوع به شخصی شد که صاحب منصب سیاسات مدنیّه او را نصب کند و اگر چنانچه قاضی منصوب از جانب سلطان خواهد که حکمی خلاف هوای نفس سلطان کند پس اگر سلطان اولا او را عزل

---

۱. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - و

کند و بعد از آن او حکم کند آن حکم لغواست و اگر پیش از آنکه سلطان او را عزل کند او حکم کند و سلطان مخالفت او کند سلطان فاسق شود بلکه مرتد، و بر جمیع مجتهدین و غیرهم واجب است طاعت حکم قاضی در وقایع جزئیه؛ و اگر میان مجتهدین خلاف شود در واقعه جزئیه و سبب آن اختلاف ایشان باشد در فتوی، پس بر آن دو مجتهد واجب است که به خدمت قاضی منصوب از جانب سلطان روند و از او التماس کنند که فصل خصومت ما بکن؛ پس هرگاه قاضی حکمت بگوید واجب است بر آن دو مجتهد که به حکمت قاضی عمل کنند و ترک عمل به اجتهاد خود بکنند و دلیل ایشان بر این معنی این است که اگر چنین نباشد تعطیل احکام لازم می‌آید به واسطه آنکه ربّ العزّة طریق دیگر جهت فصل خصومات قرار نداده‌اند.

و نیز مذهب عامه این است که مراد ربّ العزّة از ﴿أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1] شخصی است که سلطان شود خواه فاسق باشد و خواه صالح باشد. و نزد اولی الالباب واضح است که شخصی که ربّ العزّة او را ثانی رسول ﷺ و ثالث خود ساخته باشد محال است که فاسق باشد، و محال است که فتوای او غیر مقبول باشد.

---

۱. نساء، ۵۹.

پس بدان که در شروح روض شافعیه[1] که معظم کتب عامه است بیان حصول امامت عظمی به این [طریق][2] کرده است که:

الإمامة العظمى فرض كفاية كالقضاء إذ لابد للأمّة من إمام يقيم الدين وينصف المظلومين ويستوفى الحقوق ويضعها في مواضعها.

وتنعقد الإمامة العظمى بثلاثة طرق الأوّل البيعة كما بايع الصحابة أبابكر. الطريق الثاني استخلاف الإمام لغيره ويعبر عنه بعهده إليه كما عهد أبوبكر إلى عمر. ويشترط كونه حالة البيعة أو العهد أهلا للقضاء و أن يكون مسلماً مكلّفًا حرًّا ذكرًا عدلًا مجتهدًا ذا كفاية سميعًا بصيرًا ناطقًا لنقض غيره شجاعًا قرشيًا ولا يشترط كونه هاشميًا ولا معصومًا. الطريق الثالث أنْ يغلب عليها ذو شوكة ولو كان غير اهل لها كان يكون فاسقا أو جاهلا فتنعقد للمصلحة و إن كان عاصيًا بفعله. وتجب طاعة الإمام و إن كان جائرًا فيما يجوز فقط من أمره ونهيه. ولا يجوز عقدها لإمامين ولو تباعدت الاقاليم. والحقّ في الإمامة للمسلمين لا للإمام. و ينعزل الإمام بعمى وصممٍ

---

۱. كتاب شرح روض الطالب لزكريّا بن محمد الأنصارى الشافعي (۹۲۶)

۲. از سایر نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

وخرَس، لا ينعزل إن فسق. ويجب على الإمام نصب قاضٍ في كلّ بلد وناحية. ويشترط فيمن يتولّى القضاء أن يكون مسلمًا حرًّا ذكرًا ذا رأى مجتهدًا غير مقلد. وينفذ القضاء عند الضرورة من المقلد. و إذا عرف الإمام أهليّة أحدٍ ولّاه والّا بحث عن حاله وبتولّيه من لا يصلح للقضاء مع وجود الصالح له يأثم الإمام والمولىّ بفتح اللام، ولا ينفُذ قضاؤه و إن أصاب فيه هذا هو الأصل في باب القضاء لكن مع عدم الصالح للقضاء كما في زماننا لخُلُوّه عن المجتهدو الأصحاب نَفّذوا للضرورة قضاء من وَلّاه سلطان ذو شوكةٍ، و إنْ جهِل وفسق لئلّا يتعطّل المصالح وهذا ينفُذ قضاءُ قاضى البُغاة.[۱]

[ادله اماميه در حقانيّت ولايت امير المؤمنين عليه‌السلام]

واماميه جواب داده‌اند و گفته‌اند كه احكامى كه امت محتاج به آن خواهند شد تا روز قيامت متناهى است و علم ربّ العزّة به آن محيط است پس جميع آن احكام به واسطه سيد المرسلين صلی‌الله‌علیه‌وآله به اميرالمؤمنين و اولاده الطاهرين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين

---

۱. زين الدين زكريا بن محمد زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب الأنصاري، ص۳۴۷ الى ۳۶۴.

تعلیم کرد و هدایت خلق را و منصب فتوی و منصب قضا و منصب سیاسات مدنیّه را به ایشان رجوع کرد[۱] و بر خلق واجب کرد که در جمیع امور به ایشان رجوع کنند و مراد ربّ العزّة از از ﴿أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ایشان‌اند.[۲]

و در حق ایشان نازل شده آیه شریفه ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾.[۳،۴]

و در حق ایشان نازل شده ﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾[۵]؛ یعنی جهت اهل هر زمانی امامی مقرر شده که شریعت را به اهل آن زمان تعلیم کند.[۶]

---

۱. در نسخه‌ها اینگونه بود.

۲. علامه امینی بحث مفصلی پیرامون این آیه شریفه انجام داده و منابع فراوانی از کتب عامه در اعتراف به اینکه این آیه در حق امیرالمؤمنین علیه السلام است ذکر کرده‌اند؛ بنگرید به: برگزیده الغدیر، ص۶-۱۵۵.

۳. نحل، ۴۳ و انبیاء، ۷.

۴. مرحوم آیت الله مرعشی نجفی، در دو جلد نخست موسوعة الإمامة، تمامی آیاتی که به اعتراف عامه درباره امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است را گرد آورده‌اند.

۵. رعد، ۷.

۶. برای ملاحظه بحث منظم و دسته‌بندی شده پیرامون این مطالب بنگرید به: سیدقاسم علی احمدی، حقانیت در اوج مظلومیت: باب پنجم: وجوب عقلی نصب امام، ج۱، ص۱۰۹ الی ص۱۳۰؛ باب ششم: وجوب شرعی نصب امام، ج۱، ص۱۳۱ الی ۱۴۷؛ باب هفتم: عصمت امام (دلایل عقلی و نقلی)، ج۱،

و بدان که جهت حقیقت مذهب امامیه منبهات بسیار است بلکه صحت این مذهب نزد اذهان منصفه اظهر من الشمس [است][۱] پس ما اکتفا به ذکر چند منبه می‌کنیم؛

منبه اول آنکه مذکور شد که حکمت کامله ربانیّه تقضای این می‌کند که همیشه از جانب ربّ العزّة در ارض شخصی باشد که علوم او از راه وحی الهی باشد نه به رأی بشری تا آنکه اگر مسلمین مطیع او شوند رفع خصومات و اختلافات و حروب و فتن میان مسلمین به واسطه او شود. و اگر شخصی از جهت عداوت سلاطین اعدا غایب شود قدحی در مقتضای حکمت کامله ربانیّه واقع نمی‌شود؛ لاسیّما وقتی که همچنانچه منافع آفتاب که در پس حجاب سحاب است به خلق می‌رسد منافع او در زمان غیبت به شیعیان و مطیعان می‌رسد، و این معانی از توقیعات که از ناحیه مقدسه وارد شده مذکور است.[۲]

ص۱۴۹ الی ۱۸۳؛ باب هشتم: امامت خاصه، اثبات امامت حضرت از سه طریق؛ طریق اول: نص خدا و رسول ﷺ طریق دوم: معجزات، طریق سوم: افضلیت حضرت.

۱. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: - [ ]

۲. صدوق، کمال الدین، ج۱، ص۴۸۵: وَأَمَّا وَجْهُ الِانْتِفَاعِ بِي فِي غَيْبَتِي فَكَالِانْتِفَاعِ بِالشَّمْسِ إِذَا غَيَّبَتْهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ وَإِنِّي لَأَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ.

منبه دوم آنکه در کتب خاصه و عامه این معنی به حد تواتر معنوی رسیده که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام مدت مدیدی[۱] قبول خلافت ابی‌بکر نکرد تا آنکه عمر مقرّر کرد که چهار هزار مرد با چهار هزار مرد از بادیه[۲] داخل مدینه شدند و جمعی کثیر از ایشان داخل مسجد نبوی شدند [و جمعی بی‌اذن از روی غفلت داخل خانه علی و فاطمه علیهما‌السلام شدند][۳] و شمشیر حضرت علی را اول برداشتند و بعد از آن ریسمان در گردن امیرالمؤمنین علیه‌السلام کردند و ایشان را به این طریق کشان کشان به مسجد نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله آوردند. و حضرت فاطمه صلوات الله علیها دست حسن و حسین علیهما‌السلام را گرفته در میان حلقه‌ای از زنان انصار داخل مسجد پدر بزرگوار خود شد خطبه فصیح بلیغ مثل پدر بزرگوار خود خواند، چنانکه اهل مسجد جمله به گریه درآمدند و بعد از آن متوجه به ابی‌بکر و عمر[٤] شد و فرمود که چه می‌خواهید از علی، می‌خواهید که حسنین را یتیم کنید؟ دست از علی بردارید اگرنه سر خود را برهنه می‌کنم و تضرع به درگاه ربّ العزّة می‌کنم که همه شما را نیست کند.

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: مدید

۲. از نسخه «د» تصحیح کردیم؛ نسخه «الف»: ناحیه

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

٤. نسخه «ج»: + علیهما اللعنة والعذاب | نسخه «د»: علیه العنة

چون حضرت سلمان رحمه الله تعالی مشاهده این معنی کرد طرف خمار مبارک سیدة نساء العالمین را گرفت و گفت یا بنت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله پدر بزرگوار شما رحمة للعالمین است و شما بضعه از آن حضرتید پس التماس آنکه این دعا نکنید، از این جهت که مقرّین به شهادتین منحصرند در این جماعت؛ اگر دعا کنید همگی فانی می‌شوند. مقارن این مقال ابی‌بکر به عمر گفت که دست از علی بدار. و در احادیث مذکور است که در این اثنا قبر شریف سید المرسلین صلی‌الله‌علیه‌وآله در روضه مقدسه‌اش به زلزله درآمده بود، پس عمر گفت که دست حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را کشیدند و به دست ابی‌بکر رسانیدند و فریاد برآوردند که علی بیعت کرد و بعد از آن حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را واگذاشتند. پس حضرت سیدة النساء العالمین دست امیرالمؤمنین را گرفت و ایشان را از مسجد به خانه آورد و گفت یا علی شجاعت تو در زمان پدرم بود؟ پس آن حضرت جواب سیده نساء عالمین را داد که شجاعت من باقی است لیکن سید المرسلین صلی‌الله‌علیه‌وآله و جبرئیل به امر رب العزة از من عهد گرفته‌اند که به جمیع آنچه در طوماری که جبرئیل آن را از عرش آورده عمل کنیم و در آن طومار نوشته‌اند که با فلان و فلان و فلان حرب مکن که اگر حرب کنی ترک اقرار به شهادتین خواهند کرد. پس حضرت فاطمه علیهاالسلام عذر حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را پسندید[۱].

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: شنیدند

وجه دلالت این مقال بر حقیّت مذهب امامیه این است که اول مخالفتی که نسبت به ائمه عامه واقع شد از امیرالمؤمنین علیه السلام واقع شد و مردم دیگر در این معنی تابع امیرالمؤمنین علیه السلام شدند؛ پس اگر ائمه عامه برحق باشند لازم می‌آید که امیرالمؤمنین علیه السلام سبب تخریب دین شده[۱] باشد و این معنی باطل است به اتفاق عامه و خاصه.

منبه سِیّم آنکه حدیث شریف «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمِثْلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» نزد خاصه و عامه به حد تواتر رسیده[۲] و معلوم است که مراد از این آیه شریف اخذ شریعت است از اهل البیت علیهم السلام.[۳]

منبه چهارم آنکه حدیث شریف «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي كِتَابَ اللهِ وَ عِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي لَنْ يَفْتَرِقَا

---

۱. از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف»: کرده

۲. نعمانی، الغیبة، ص۴۴؛ و با اندکی اختلاف در أمالی شیخ طوسی، ص۴۸۲: إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا، وَمَنْ تَرَكَهَا هَلَكَ. و در منابع عامه: تفسیر ابن کثیر، ج۴، ص۱۲۳؛ مستدرک حاکم، ج۳، ص۳۵۱؛ فخررازی، تفسیر کبیر، ج۲۷، ص۱۶۷؛ ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص۱۵۲؛ ذهبی، میزان الإعتدال، ج۱، ص۲۲۴؛ سیوطی، تاریخ خلفاء، ص۵۷۳؛ متقی هندی، کنز العمال، ج۱۲، ص۹۵.

۳. برای دیدن بحث مفصل درباره حدیث سفینه بنگرید به: سیدعلی میلانی، جواهر الکلام، ج۱۰، ص۱۶۳ الی ۳۹۰.

حَتَّی یَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْض» به حد تواتر رسیده میان عامه و خاصه.[۱] و معلوم است که مراد از این حدیث شریف این است که شریعت را از اهل البیت علیهم السلام اخذ می باید کرد از این جهت که ایشان ترجمان کتاب الله اند و علم قرآن از ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و مأوّل و غیر مأوّل عام و خاص نزد ایشان است و معنی تمسک به مجموع تمسک به کلام ایشان است از این جهت که کلام ایشان تفسیر قرآن است.[۲]

منبه پنجم آنکه حدیث شریف «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً واحِدَةٌ مِنْهَا نَاجِيَةٌ وَ الْبَاقِي في النّار» به حد تواتر رسیده[۳] و

---

۱. صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج۱، ص۹۴، و ص۲۳۴ الی ۲۴۱، بیش از بیست حدیث با همین محتوا، با اسناد مختلف. و از کتب عامه: سنن ترمذي، ج۵، ص۳۲۸؛ مسند احمد، ج۳، ص۱۴ و ۵۹، مستدرک حاکم، ج۳، ص۱۰۹ و ۵۳۳؛ المعجم الکبیر، ج۳، ص۶۶؛ کنزالعمال، ج۱، ص۱۷۲و...

۲. بحث درباره این حدیث را بنگرید در: سیدعلی میلانی، جواهرالکلام، ج۲، ص۱۲۲ الی ۱۳۵، و بحث تخصصی تر در: سیدعلی میلانی، نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، ج۱ الی ج۳.

۳. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص۳۴۰: و قال صلی الله علیه و آله «ستفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقة، فرقة ناجية و الباقون في النار». شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۵۰: سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً فِرْقَةٌ مِنْهَا نَاجِيَةٌ وَ الْبَاقُونَ هَالِكُونَ وَ النَّاجُونَ الَّذِينَ يَتَمَسَّكُونَ بِوَلَايَتِكُمْ وَ يَقْتَبِسُونَ مِنْ عِلْمِكُمْ وَ لَا يَعْمَلُونَ بِرَأْيِهِمْ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلِ الْحَدِيث.
شیخ مفید، الأمالي، ص۲۱۲: أميرالْمُؤْمِنِينَ عَلِيّ بْن أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ: لَتَفرَّقَنَ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ الْفِرَق كُلَّهَا ضَالَّةٌ إِلَّا

مصداق این حدیث شریف طایفه خاصه‌اند، چنانچه بیان آن خواهد آمد؛ و مشکک دوانی گفته که از این حدیث شریف فهمیده می‌شود که فرقه ناجیه کمال دوری و تباین با فرق دیگر در اعتقادات دارند، پس معلوم شد که فرقه ناجیه اشاعره‌اند، از این جهت که ایشان متفرّدند به اعتقادی چند که سایر طوایف انکار آن کرده‌اند؛ مثلا می‌گویند که ممکن است که اعمی به چین بَقّه[1] اندلس را بینند.[2] و می‌گویند که ممکن است آنکه به چشم چیزهایی که مکان ندارد مثل ربّ العزّة و مجردات [را][3] ببینیم!

و تحقیق مقام این است که از این حدیث شریف فهمیده می‌شود که فرقه ناجیه تباین کلی در اعتقادات شرعیه با سایر فرق دارند نه در مهملات خیالیه! و امامیه متفردند به اینکه همیشه در روی ارض از جانب ربّ العزّة شخصی می‌باید که منصوب باشد که علم او از راه وحی الهی باشد نه به رأی بشری تا آنکه اختلاف و خطا در کلام او نباشد و اگر خلق مطیع او شوند جمیع ابواب مثل سیاسات

مَنِ اتَّبَعَنِي وَكَانَ مِنْ شِيعَتِي. از منابع عامه: مستدرک حاکم، ج۴، ص۴۷۷، مسند ابي يعلي، ج۷، ص۳۲.

۱. پشه

۲. عبارت را از سایر نسخه‌ها آوردیم؛ نسخه «الف» چنین بود: اعمی چنین تواند پس را ببیند

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]

مدنیّه و فتاوی و قضا به کلام او منتظم گردد و راه رأی و اجتهاد در احکام الهی و حروب بین مسلمین مسدود شود؛ و سایر فرق انکار این معنی کرده‌اند و گفته‌اند که ربّ العزّة جهت بعضی از امم نصب شخصی به این صفت می‌کند و نسبت به بعضی دیگر تفویض فتاوی به ارباب رأی و اجتهاد می‌کند و تفویض سیاسات مدنیّه به اولی الامر ـ اگرچه فاسق باشد ـ می‌کند. و تفویض منصب قضا به شخصی که از جانب سلطان منصوب باشد می‌کند.

پس مذهب امامیه اخباریین[1] این است که مفتی و قاضی منحصر است در اصحاب عصمت و علمای شیعه روایت فتوی و روایت قضا اهل البیت علیهم السلام می‌کنند و ایشان حقیقت مفتی و قاضی نیستند[2] و حدیث شریفی که از حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه به حد تواتر معنوی رسیده و در آن حدیث حضرت خطاب به شریح

---

۱. اخباری و اصولی تقسیم باطلی است که استرآبادی در اینجا به آن اشاره می‌کند، تمامی علمای شیعه دارای قواعد و اصول فهم و درک و استنباط و اجتهاد و کوشش در راه درآوردن عقاید و احکام دین از کتاب و سنت بوده‌اند. برخلاف علمای عامه که دین خود را از مجعولات و بدعت‌ها و هوای نفس و امثال آن می‌گیرند.

۲. در نسخه «د» و «ل» به جای «نیستند» : «کشند». مراد این است که حق قضاوت با اهل بیت علیهم السلام است و علمای شیعه سخن و نظر ایشان را بیان می‌کنند.

قاضی کرده و فرموده که «قد جَلَستَ مجلساً يجلِس فيه نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقي»[۱] اشاره به این معنی است.

و از جمله توقیعاتی که به خط امام زمان، ناموس العصر والأوان از ناحیه مقدسه وارد شده این است [که][۲]: «وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللهِ عَلَيْهِم» وشیخنا الصدوق این توقیع شریف را در کتاب کمال الدین و تمام النعمة[۳] نقل کرده و الشیخ العلّامة الطبرسی نیز در کتاب احتجاج[٤] نقل کرده.

منبه ششم آنکه این حدیث شریف میان خاصه و عامه به حد تواتر معنوی رسیده که «إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيباً وَ سَيَعُودُ غَرِيباً كَمَا بَدَأَ»[۵] و معلوم است که بعد از آن حضرت طریقه عامه شایع، و طریقه خاصه غریب شد پس اسلام عبارت از طریقه خاصه آن است.

منبه هفتم آنکه این مضمون میان فریقین به حد تواتر معنوی رسیده که حضرت سید المرسلین ﷺ در آخر عمر شریف خود دوات و

---

۱. صدوق، من لایحضره الفقيه، ج۳، ص۵: يَا شُرَيْحُ قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِساً لَا يَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيُّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ.

۲. از نسخه «ج» آوردیم.

۳. صدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج۲، ص۴۸۴.

٤. طبرسی، الإحتجاج، ج۲، ص۴۷۰.

۵. صدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج۱، ص۲۰۱، عیون الأخبار، ج۲، ص۲۰۲.

قلم طلب فرمودند که دستور عملی نوشته شود تا آنکه بعد از ایشان اختلافی [میان امت][1] واقع نشود پس عمر[2] مانع آن شد و گفت «حسبنا کتاب الله» و بعد فوت آن حضرت ﷺ طریقه‌ای که در خاطر داشت آن طریقه را میان امت شایع ساخت.[3]

منبه هشتم آنکه جمیع مذاهب سوای مذهب امامیه این را لازم دارد که در حیات سید المرسلین ﷺ اکمال دین نشده [باشد][4] از این جهت که حکم اکثر وقایع رجوع به ظنون مجتهدین شد.[5]

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - [ ]
۲. نسخه «د»: + علیه العنة
۳. حدیث دوات و قلم به طور مفصل در کتب مختلف آمده است که عمربن خطاب با بیان جمله «إنّ الرجل لیهجر»: این مرد هذیان می‌گوید، مانع از وصیت رسول خدا ﷺ شده و گفت قرآن برای ما کافی است. مسلم و بخاری نیز با وجود اوج تعصب‌شان، این حدیث را در چندین موضع از کتاب خود ذکر کرده‌اند، از جمله: صحیح بخاری، کتاب العلم، باب ۳۹، حدیث۴، صحیح مسلم، کتاب الوصیة، باب۶، حدیث۶؛ فهرست کاملی از منابع عامه در این باره، و نیز بحث دقیق پیرامون آن را بنگرید در: سید قاسم علی احمدی، حقانیت در اوج مظلومیت، ج۲، ص۱۵۳ الی ۱۷۰.
٤. از نسخه «ج» و «د» آوردیم؛ سایر نسخ: - [ ]
۵. علما و مجتهدین عامه احکام خود را از بدعت‌ها و مجعولات می‌گیرند، برخلاف علما و مجتهدین شیعه که تمام سعی و کوشش و اجتهادشان در راه فهم دین از آیات قرآن و روایات معصومین ﷺ است.

منبه نهم اینکه جمیع مذاهب سوای مذهب امامیه این را لازم دارد که اختلاف در شرع شریف جایزاست و معلوم است که آیات شریفه صریح است در بطلان این لوازم.

منبه دهم آنکه جمیع مذاهب سوای مذهب امامیه این را لازم دارد که در کتاب الله تبیان کل شیء نشده باشد.

فایده سی و هفتم

[تکلیف در عالم ذر، دنیا، و آخرت]

در تحقیق تکلیف اول و [دوم و] سِیّم در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده که از ربّ العزّة سه تکلیف واقع شد:

اولا در یوم میثاق جمیع ارواح را از مؤمن و کافر حتی ارواح مسقطه را تکلیف به [سه][1] اقرار کرده: اقرار به ربوبیت صانع عالم، اقرار به نبوت، اقرار به ولایت اهل البیت علیهم‌السلام، پس همگی به ربوبیت صانع عالم اقرار کردند، و جمعی در نبوت و ولایت توقف یا انکار کردند، و جمعی اقرار به نبوت کردند و در ولایت توقف یا انکار کردند.

تکلیف دوم، معلوم است که در این نشئه است که ارواح به ابدان تعلق گرفته‌اند.

و تکلیف سیم در روز قیامت خواهد بود و آن تکلیف مختص است به جمعی که در این نشئه به جهت موانع تکلیف به ایشان تعلق نگرفته، و ایشان هفت طائفه‌اند؛ پس در حدیث شریف چنین وارد شده که:

---

۱. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخ: - [ ]

إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ احْتَجَّ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى خَمْسَةٍ عَلَى الطِّفْلِ وَ الَّذِي مَاتَ بَيْنَ النَّبِيَّيْنِ وَ الَّذِي أَدْرَكَ النَّبِيَّ وَ هُوَ لَا يَعْقِلُ وَ الْأَبْلَهِ وَ الْمَجْنُونِ الَّذِي لَا يَعْقِلُ وَ الْأَصَمِّ وَ الْأَبْكَمِ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَحْتَجُّ عَلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ فَيَبْعَثُ اللهُ عَلَيْهِمْ رَسُولًا فَيُؤَجِّجُ لَهُمْ نَاراً فَيَقُولُ لَهُمْ رَبُّكُمْ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَثِبُوا فِيهَا فَمَنْ وَثَبَ فِيهَا كَانَتْ عَلَيْهِ بَرْداً وَ سَلَاماً وَ مَنْ عَصَى سِيقَ إِلَى النَّارِ.[1]

---

۱. صدوق، خصال، ج۱، ص۲۸۳: زراره از امام باقر(علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: وقتی روز قیامت برپا شود خداوند بر پنج طایفه احتجاج می‌کند: کودک و کسی که میان آمدن دو پیامبر مرده باشد و کسی که پیامبررا درك کرده ولی عقل نداشته و ابله و دیوانه‌ای که عقل ندارد، کر و لال. هر کدام از اینها به خدا احتجاج می‌کنند و خداوند برای آنان پیامبری مبعوث می‌کند. و او آتشی روشن می‌کند به آنان می‌گوید: پروردگارتان دستور می‌دهد که در این آتش بمانید، هر کس خود را به آتش اندازد، آتش بر او سرد و امن می‌شود و هر کس نافرمانی کند به آتش کشیده می‌شود. [مرحوم صدوق، بیانی به حدیث اضافه کرده‌اند که ذکرش خالی از لطف نخواهد بود] مصنف این کتاب می‌گوید: گروهی از اصحاب کلام این حدیث را انکار می‌کنند و می‌گویند: جایز نیست که در عالم آخرت که عالم جزاست، تکلیف شود. در حالی که عالم جزا برای مؤمنان بهشت و برای کافران جهنم است و این تکلیف نزد خداوند و در بیرون از بهشت و جهنم خواهد بود و بنا بر این تکلیف در دار الجزاء نخواهد بود، سپس آنان را به خانه‌ای که به سبب اطاعت یا معصیت مستحق آن خواهند شد می‌برد، بنا بر این انکار آن معنی ندارد، و لا قوة الا بالله.

و نیز در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده که اطفال مؤمنین با والد خود در بهشت خواهند بود.[۱] پس في الحقيقة هر شخصی دو مرتبه تکلیف به او تعلق گرفته؛ یکبار در عالم ارواح و یکبار در عالم ابدان و ربّ العزّة خود مباشر تکلیف اول و سِیّم است و تکلیف دویم به واسطه انبیا است علیهم‌السلام.[۲]

---

۱. رسائل الشريف المرتضى، ج۴، ص۳۴: المسألة الخامسة و العشرون [تكليف الأطفال يوم القيامة]: المروي أن [أولاد] المؤمنين يدخلون الجنة تفضلا عليهم. و نیز: الهیثمی، مجمع الزوائد، ج۷، ص۲۱۷.

۲. نه تنها دلیلی بر این مطلب وجود ندارد که در عالم ذر خداوند خود را بدون واسطه انبیا و اهل بیت علیهم‌السلام معرفی کرده باشد، ـفضلاً از اینکه ادعای تواتر شودـ بلکه شواهدی بر خلاف آن وجود دارد. بنگرید به: رضا مختاری خویی، نقد و بررسی مفهوم معرفت فطری در مکتب تفکیک، فصل هشتم «عالم ذر از منظر روایات و مکتب میرزا مهدی اصفهانی»، فصل نهم «شناخت مخلوقات و تصدیق عقلی تنها راه خداشناسی»، فصل دهم «اهل بیت علیهم‌السلام تنها راه شناخت صحیح خداوند». آنچه در احادیث ذکرشده این است که خداوند متعال اراده کرده است معرفت خود را از طریق انبیا و اهل بیت علیهم‌السلام به مردم بدهد؛ امیرالمؤمنین علیه‌السلام: إن الله تبارك وتعالى لو شاء لعرّف العباد نفسه ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه. اگر خدا می‌خواست خود را به بندگان می‌شناساند، و لکن ما را ابواب و راه‌هایی قرار داده است که تنها از جهت آن به سوی خداوند رفته می‌شود. الکافی، ج۱، ص۱۸۴.

فایده سی و هشتم

[در وضوح صحت دعوی نبوت، برای هر کس که به او برسد]

در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده که غیر مسلم دو قسم است یک قسم آن است که دعوی نبوت را نفهمیده‌اند و تکلیف او در روز قیامت خواهد بود چنانچه گذشت، و یک قسم این است که فهمیده و عناد کرده، و قسم سیّم که فهمیده باشد و تردد داشته باشد نیست اصلا از این جهت که ربّ العزّة التزام فرموده است که هر کس که به او دعوی نبوت برسد[1] صحت این معنی را در دل او واضح و بیّن کند و در حدیث شریف این وارد شده که:

ما من أحد من المکلّفین الا و قد یرد علیه الحقّ حتّی یصدع قلبه قبله أم لم یقبله.[2]

و اما[3] ثقة الإسلام محمد بن یعقوب الکلینی ﵀ در باب اصناف ناس از اصول کافی آورده است:

عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللهِ ﵇ النَّاسُ عَلَى سِتَّةِ أَصْنَافٍ قَالَ قُلْتُ أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أَكْتُبَهَا قَالَ نَعَمْ

---

۱. از نسخه «د» تصحیح کردیم؛ سایر نسخ: با دعوی نبوت برسد

۲. المحاسن، ج۱، ص۲۷۷: مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَ قَدْ بَرَزَ* عَلَيْهِ الْحَقُّ حَتَّى يَصْدَعَ قَبِلَهُ أَمْ تَرَكَهُ. *در بحار: يُرَدُّ

۳. از نسخه «ج» تصحیح کردیم؛ سایر نسخ: امام

قُلْتُ مَا أَكْتُبُ قَالَ اكْتُبْ أَهْلَ الْوَعِيدِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَهْلِ النَّارِ وَاكْتُبْ وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً[۱] قَالَ قُلْتُ مَنْ هَؤُلَاءِ قَالَ وَحْشِيٌّ مِنْهُمْ قَالَ وَاكْتُبْ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ[۲] قَالَ وَاكْتُبْ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا[۳] لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً إِلَى الْكُفْرِ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ - فَأُولئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ[۴] قَالَ وَاكْتُبْ أَصْحَابَ الْأَعْرَافِ قَالَ قُلْتُ وَمَا أَصْحابُ الْأَعْرافِ[۵] قَالَ قَوْمٌ اسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَسَيِّئَاتُهُمْ فَإِنْ أَدْخَلَهُمُ النَّارَ فَبِذُنُوبِهِمْ وَإِنْ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ فَبِرَحْمَتِهِ[۶].[۷]

---

۱. توبه، ۱۰۲.

۲. توبه، ۱۰۶.

۳. نساء، ۹۸.

۴. نساء، ۹۹.

۵. اعراف، ۴۸.

۶. الكافي، ج۲، ص۳۸۱.

۷. از حمزة بن طیّار، گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: مردم بر شش صنف باشند، گوید: گفتم: به من اجازه می دهید که بنویسم؟ فرمود: آری، گفتم: چه بنویسم؟ فرمود: بنویس: اهل وعید از اهل بهشت و دوزخ «دیگرانی که به گناهانشان اعتراف دارند، کردار خوب را با کردار بد در آمیخته‌اند» گوید: گفتم:

و:

عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام النَّاسُ عَلَى سِتِّ فِرَقٍ يَئُولُونَ كُلُّهُمْ إِلَى ثَلَاثِ فِرَقٍ الْإِيمَانِ وَ الْكُفْرِ وَ الضَّلَالِ وَ هُمْ أَهْلُ الْوَعْدَيْنِ الَّذِينَ وَعَدَهُمُ اللهُ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْكَافِرُونَ وَ الْمُسْتَضْعَفُونَ وَ الْمُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ الْمُعْتَرِفُونَ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً وَ أَهْلُ الْأَعْرَافِ[1].[2]

اینان کیانند؟ فرمود: وحشی از اینها است، گوید: فرمود: بنویس «و دیگرانی که در عاقبت خود به امر خدایند یا آنها را عذاب کند و یا آنکه از آنها درگذرد و به آنها ببخشد»، گوید: فرمود: بنویس «جز مستضعفان از مردان و زنان و کودکان که نه چاره‌ای توانند و نه به راهی پی برند، چاره‌ای ندارند که به کفر گرایند و راهی هم به ایمان ندارند»، «آنهایند که بسا باشد خدا ازشان درگذرد» فرمود: بنویس: اصحاب اعراف را، گوید: گفتم: اصحاب اعراف چیستند؟ فرمود: مردمی که حسنات و سیئات آنها برابر باشد، و اگر آنها را به دوزخ برد، به کیفر گناهان آنها است و اگر آنها را به بهشت برد از رحمت و مهربانی او است.

۱. الكافي، ج۲، ص۲-۳۸۱.

۲. از زراره که گوید: من با حمران- یا من با بکیر- نزد امام باقر علیه‌السلام رفتیم، گوید: من گفتم به آن حضرت که: ما اندازه خود را دراز کنیم و بسنجیم، فرمود: اندازه چیست؟ گفتیم: ریسمانکار است، و هر که با ما موافق باشد در عقیده چه از علویان باشد و چه از دیگران، با او دوستی کنیم و در آمیزیم و هر که مخالف ما باشد علوی باشد یا دیگری، از او بیزاری جوییم، در پاسخ فرمود: ای زراره! گفته خدا درست‌تر است از گفته تو پس کجایند آنها که خدا عزو جل فرماید:

و:

عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَ حُمْرَانُ أَوْ أَنَا وَ بُكَيْرٌ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّا نَمُدُّ الْمِطْمَارَ قَالَ وَ مَا الْمِطْمَارُ قُلْتُ التُّرُّ فَمَنْ وَافَقَنَا مِنْ عَلَوِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ تَوَلَّيْنَاهُ وَ مَنْ خَالَفَنَا مِنْ عَلَوِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ بَرِئْنَا مِنْهُ فَقَالَ لِي يَا زُرَارَةُ قَوْلُ اللهِ أَصْدَقُ مِنْ قَوْلِكَ فَأَيْنَ الَّذِينَ قَالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ - إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً أَيْنَ الْمُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ أَيْنَ الَّذِينَ خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً أَيْنَ أَصْحابُ الْأَعْرافِ أَيْنَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ[1] [2].

«جز مستضعفین از مردان و زنان و کودکان که نه چاره توانند و نه به رأیی پی برند»؛ کجایند آنان که به امید خدایند؟ کجایند آنان که کار نیک را با کردار بد بهم آمیختند؟ کجایند اصحاب اعراف؟ کجایند مؤلفة قلوبهم؟

۱. الكافي، ج۲، ص۳-۳۸۲.

۲. از زراره که گوید: من با حمران ـ یا من با بکیر ـ نزد امام باقر عليه‌السلام رفتیم، گوید: من گفتم به آن حضرت که: ما اندازه خود را دراز کنیم و بسنجیم، فرمود: اندازه چیست؟ گفتیم: ریسمان کار است، و هر که با ما موافق باشد در عقیده چه از علویان باشد و چه از دیگران، با او دوستی کنیم و در آمیزیم و هر که مخالف ما باشد علوی باشد یا دیگری، از او بیزاری جوئیم، در پاسخ فرمود: ای زراره! گفته خدا درست‌تر است از گفته تو پس کجایند آنها که خدا عز و جل فرماید: «جز مستضعفین از مردان و زنان و کودکان که نه چاره توانند و نه به رأیی پی برند». کجایند آنان که بامید خدایند؟ کجایند آنان که کار نیك را با کردار بد بهم آمیختند؟ کجایند اصحاب اعراف؟ کجایند مؤلفة قلوبهم؟

و زاد حماد في حديث آخر قال:

فَارْتَفَعَ صَوْتُ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَ صَوْتِي حَتَّى كَانَ يَسْمَعُهُ مَنْ عَلَى بَابِ الدَّارِ. وَ زَادَ فِيهِ جَمِيلٌ عَنْ زُرَارَةَ فَلَمَّا كَثُرَ الْكَلَامُ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ قَالَ لِي يَا زُرَارَةُ حَقّاً عَلَى اللهِ أَنْ لَا يُدْخِلَ الضُّلَّالَ الْجَنَّةَ[1][2].

واما ثقة الاسلام[3] در کتاب کافی از ضُرَیس کُنّاسی[4] نقل کرده که:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّ النَّاسَ يَذْكُرُونَ أَنَّ فُرَاتَنَا يَخْرُجُ مِنَ الْجَنَّةِ فَكَيْفَ هُوَ وَ هُوَ يُقْبِلُ مِنَ الْمَغْرِبِ وَ تُصَبُّ فِيهِ الْعُيُونُ وَ الْأَوْدِيَةُ قَالَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام وَ أَنَا أَسْمَعُ- إِنَّ لِلَّهِ جَنَّةً خَلَقَهَا اللهُ فِي الْمَغْرِبِ وَ مَاءَ فُرَاتِكُمْ يَخْرُجُ مِنْهَا وَ إِلَيْهَا تَخْرُجُ أَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ حُفَرِهِمْ عِنْدَ كُلِّ مَسَاءٍ فَتَسْقُطُ عَلَى ثِمَارِهَا وَ تَأْكُلُ مِنْهَا وَ تَتَنَعَّمُ فِيهَا وَ تَتَلَاقَى وَ

---

۱. الكافي، ج۲، ص۳۸۳.

۲. حماد افزوده است، گوید: آواز امام باقر عليه السلام بلند شد و آواز من هم تا آنجا که هر که بر در خانه بود آن را شنید. و جمیل از قول زراره در آن افزوده که: چون سخن میان من و او بسیار شد، به من گفت: ای زراره! بر خدا است که به بهشت نبرد گمراهان را.

۳. از نسخه «ج» آوردیم؛ نسخه «الف» و «ل»: امام فقیه الاسلام | نسخه «د»: امام ثقة الاسلام

٤. از نسخه «ج» آوردیم؛ سایر نسخه‌ها: - از ضریس کنّاسی

تَتَعَارَفُ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ مِنَ الْجَنَّةِ فَكَانَتْ فِي الْهَوَاءِ فِيمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ تَطِيرُ ذَاهِبَةً وَ جَائِيَةً وَ تَعْهَدُ حُفَرَهَا إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَ تَتَلَاقَى فِي الْهَوَاءِ وَ تَتَعَارَفُ قَالَ وَ إِنَّ لِلَّهِ نَاراً فِي الْمَشْرِقِ خَلَقَهَا لِيُسْكِنَهَا أَرْوَاحَ الْكُفَّارِ وَ يَأْكُلُونَ مِنْ زَقُّومِهَا وَ يَشْرَبُونَ مِنْ حَمِيمِهَا لَيْلَهُمْ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ إِلَى وَادٍ بِالْيَمَنِ يُقَالُ لَهُ- بَرَهُوتُ أَشَدُّ حَرّاً مِنْ نِيرَانِ الدُّنْيَا كَانُوا فِيهَا يَتَلَاقَوْنَ وَ يَتَعَارَفُونَ فَإِذَا كَانَ الْمَسَاءُ عَادُوا إِلَى النَّارِ فَهُمْ كَذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَمَا حَالُ الْمُوَحِّدِينَ الْمُقِرِّينَ بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْمُذْنِبِينَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ لَيْسَ لَهُمْ إِمَامٌ وَ لَا يَعْرِفُونَ وَلَايَتَكُمْ فَقَالَ أَمَّا هَؤُلَاءِ فَإِنَّهُمْ فِي حُفْرَتِهِمْ لَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ وَ لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُ عَدَاوَةٌ فَإِنَّهُ يُخَدُّ لَهُ خَدٌّ إِلَى الْجَنَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَغْرِبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ مِنْهَا الرَّوْحُ فِي حُفْرَتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَيَلْقَى اللَّهَ فَيُحَاسِبُهُ بِحَسَنَاتِهِ وَ سَيِّئَاتِهِ فَإِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَ إِمَّا إِلَى النَّارِ فَهَؤُلَاءِ مَوْقُوفُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ قَالَ وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ اللَّهُ بِالْمُسْتَضْعَفِينَ وَ الْبُلْهِ وَ الْأَطْفَالِ وَ أَوْلَادِ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ فَأَمَّا النُّصَّابُ مِنْ أَهْلِ

الْقِبْلَةِ فَإِنَّهُمْ يُخَدُّ لَهُمْ خَدٌّ إِلَى النَّارِ الَّتِي خَلَقَهَا اللهُ فِي الْمَشْرِقِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِمْ مِنْهَا اللَّهَبُ وَ الشَّرَرُ وَ الدُّخَانُ وَ فَوْرَةُ الْحَمِيمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ مَصِيرُهُمْ إِلَى الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ[۱] ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ[۲] أَيْنَ إِمَامُكُمُ الَّذِي اتَّخَذْتُمُوهُ دُونَ الْإِمَامِ الَّذِي جَعَلَهُ اللهُ لِلنَّاسِ إِمَاماً[۳][۴].

---

۱. غافر، ۷۲.

۲. اعراف، ۳۷.

۳. الكافي، ج۳، ص۷-۲۴۶.

۴. ضریس کناسی گوید: از امام باقر﷣ پرسیدم: نظر شما در این باره چیست که مردم می‌گویند: آب فرات از بهشت بیرون می‌آید چگونه چنین است در حالی که آن از مغرب سرچشمه می‌گیرد و چشمه‌ها و رودخانه‌هایی در آن سرازیر می‌شوند؟ امام باقر﷣ فرمودند: همانا برای خداوند بهشتی است که آن را در مغرب آفریده و آب فرات شما از آن بهشت بیرون می‌آید و ارواح مؤمنان در هر شبانگاه از قبرهای خود بیرون می‌آیند از میوه‌های آن می خورند در آن بهشت می‌آسایند، یکدیگررا ملاقات می‌کنند و همدیگررا می‌شناسند. و چون صبح می‌شود حرکت می‌کنند و در فضای میان آسمان و زمین می‌باشند و پروازکنان به سوی آن بهشت باز می‌گردند و چون آفتاب طلوع می‌کند به قبرهای خود باز می‌گردند و در فضای بالای قبرها نیزیکدیگررا ملاقات می‌کنند و همدیگررا می‌شناسند. حضرت فرمودند: همانا برای خداوند دوزخی است در مشرق که آن را آفریده تا ارواح کفار را در آن جایی دهد، و آنها در تمام شب از زقّوم آن می خورند از آب سوز آن می‌آشامند و چون صبح می شود بسوی بیابانی در

یمن به نام برهوت که حرارتش از آتش دنیا بیشتر است می‌روند و در آنجا یکدیگر را ملاقات می‌کنند و همدیگر را می‌شناسند و چون شب فرا می‌رسد به سوی آن آتش باز می‌گردند و آنها تا روز قیامت چنین خواهند بود.
گفتم اصلحک الله، حال یکتاپرستانی که نبوت محمد را پذیرفته‌اند ولی گناه‌کارند و می‌میرند، همان‌هایی که امامی ندارند و ولایت شما را نیز نمی‌شناسند چگونه خواهد بود؟
حضرت فرمودند: آنها در قبرهای خود می‌مانند و از آن خارج نمی‌شوند، و هر کدام از آنها که عمل صالح دارد و اظهار دشمنی نسبت به ما اهل بیت علیهم‌السلام نکرده، برای او روزنه‌ای به سوی آن بهشتی که خداوند آن را در مغرب آفریده باز می‌شود که تا روز قیامت نسیمی از آن در قبرش وارد می‌شود سپس خداوند را ملاقات می‌کند و اعمال خوب و بدش را محاسبه می‌نمایند یا به سوی بهشت و یا به سوی دوزخ می‌برند و عاقبت اینها بستگی به فرمان و خواست خداوند دارد. حضرت فرمود: خداوند با مستضعفان، ابلهان، کودکان و فرزندان مسلمانان که به حد بلوغ نرسیده و مرده‌اند نیز چنین رفتار می‌کند. و برای دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام از هر قبله، روزنه‌ای به سوی آتشی که آن را در مشرق آفریده، باز می‌کنند و تا روز قیامت از آن زبانه و شراره و دود و جوشش آب سوزان نصیبشان می‌شود، و بازگشت آنها به سوی آب سوزان است و سپس در آتش انداخته می‌شوند و آنگاه به ایشان گفته می‌شود کجاست آنچه که غیر از خدا می‌خوانید، کجاست آن امامی که او را امام خود قرار دادید غیر از آن امامی که خداوند او را برای مردم امام قرار داد؟

فایده سی و نهم

[اختصاص خلود در جهنم به اهل عناد]

فقیر سالها متفکر بودم در اینکه ربّ العزّة ارحم الراحمین است پس خلود در جهنم می‌باید که مخصوص باشد به جماعتی که از ایشان عناد نسبت به صانع عالم به ظهور رسیده، تا آنکه این معنی را یافتم در دعای شریفی که رئیس الطائفه المحقه ﷺ در آخرهای کتاب مصباح کبیر[1] در ادعیه که متعلق به شهر شعبان است نقل فرموده‌اند از امیرالمؤمنین و امام المتقین صلوات الله وسلامه علیه وعلی اولاده الطاهرین. پس در مصباح کبیر مذکور است که از کمیل بن زیاد النخعی رَأَى أَميرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام سَاجِداً يَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ:

[دعای کمیل][2]

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ بِقُوَّتِكَ الَّتِي قَهَرْتَ بِهَا كُلَّ شَيْءٍ وَ خَضَعَ لَهَا كُلُّ شَيْءٍ وَ ذَلَّ لَهَا كُلُّ شَيْءٍ وَ بِجَبَرُوتِكَ الَّتِي غَلَبْتَ بِهَا كُلَّ شَيْءٍ وَ بِعِزَّتِكَ الَّتِي لَا يَقُومُ لَهَا شَيْءٌ وَ بِعَظَمَتِكَ الَّتِي مَلَأَتْ كُلَّ

---

۱. شیخ طوسی، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ج۲، ص۸۴۴ الی ۸۵۰.

۲. نسخه «د» و «ل» متن دعا را نیاورده‌اند.

شَيْءٍ وَ بِسُلْطَانِكَ الَّذِي عَلَا كُلَّ شَيْءٍ وَ بِوَجْهِكَ الْبَاقِي بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ وَ بِأَسْمَائِكَ الَّتِي غَلَبَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ وَ بِعِلْمِكَ الَّذِي أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ وَ بِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ يَا نُورُ يَا قُدُّوسُ يَا أَوَّلَ الْأَوَّلِينَ وَ يَا آخِرَ الْآخِرِينَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصَمَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ النِّقَمَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تُغَيِّرُ النِّعَمَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تَحْبِسُ الدُّعَاءَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ الْبَلَاءَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي كُلَّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ وَ كُلَّ خَطِيئَةٍ أَخْطَأْتُهَا اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ بِذِكْرِكَ وَ أَسْتَشْفِعُ بِكَ إِلَى نَفْسِكَ وَ أَسْأَلُكَ بِجُودِكَ أَنْ تُدْنِيَنِي مِنْ قُرْبِكَ وَ أَنْ تُوزِعَنِي شُكْرَكَ وَ أَنْ تُلْهِمَنِي ذِكْرَكَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ سُؤَالَ خَاضِعٍ مُتَذَلِّلٍ خَاشِعٍ أَنْ تُسَامِحَنِي وَ تَرْحَمَنِي وَ تَجْعَلَنِي بِقِسْمِكَ رَاضِياً قَانِعاً وَ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ مُتَوَاضِعاً اللَّهُمَّ وَ أَسْأَلُكَ سُؤَالَ مَنِ اشْتَدَّتْ فَاقَتُهُ وَ أَنْزَلَ بِكَ عِنْدَ الشَّدَائِدِ حَاجَتَهُ وَ عَظُمَ فِيمَا عِنْدَكَ رَغْبَتُهُ اللَّهُمَّ عَظُمَ سُلْطَانُكَ وَ عَلَا مَكَانُكَ وَ خَفِيَ مَكْرُكَ وَ ظَهَرَ أَمْرُكَ وَ غَلَبَ قَهْرُكَ وَ جَرَتْ قُدْرَتُكَ وَ لَا يُمْكِنُ الْفِرَارُ مِنْ حُكُومَتِكَ اللَّهُمَّ لَا أَجِدُ لِذُنُوبِي غَافِراً وَ لَا لِقَبَائِحِي سَاتِراً وَ

لَا لِشَيْءٍ مِنْ عَمَلِيَ الْقَبِيحِ بِالْحَسَنِ مُبَدِّلًا غَيْرَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ وَ بِحَمْدِكَ ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ تَجَرَّأْتُ بِجَهْلِي وَ سَكَنْتُ إِلَى قَدِيمِ ذِكْرِكَ لِي وَ مَنِّكَ عَلَيَّ اللَّهُمَّ مَوْلَايَ كَمْ مِنْ قَبِيحٍ سَتَرْتَهُ وَ كَمْ مِنْ فَادِحٍ مِنَ الْبَلَاءِ أَقَلْتَهُ وَ كَمْ مِنْ عِثَارٍ وَقَيْتَهُ وَ كَمْ مِنْ مَكْرُوهٍ دَفَعْتَهُ وَ كَمْ مِنْ ثَنَاءٍ جَمِيلٍ لَسْتُ أَهْلًا لَهُ نَشَرْتَهُ اللَّهُمَّ عَظُمَ بَلَائِي وَ أَفْرَطَ بِي سُوءُ حَالِي وَ قَصُرَتْ بِي أَعْمَالِي وَ قَعَدَتْ بِي أَغْلَالِي وَ حَبَسَنِي عَنْ نَفْعِي بُعْدُ أَمَلِي وَ خَدَعَتْنِي الدُّنْيَا بِغُرُورِهَا وَ نَفْسِي بِجِنَايَتِهَا وَ مِطَالِي يَا سَيِّدِي فَأَسْأَلُكَ بِعِزَّتِكَ أَنْ لَا يَحْجُبَ عَنْكَ دُعَائِي سُوءُ عَمَلِي وَ فِعَالِي وَ لَا تَفْضَحْنِي بِخَفِيِّ مَا اطَّلَعْتَ عَلَيْهِ مِنْ سِرِّي وَ لَا تُعَاجِلْنِي بِالْعُقُوبَةِ عَلَى مَا عَمِلْتُهُ فِي خَلَوَاتِي مِنْ سُوءِ فِعْلِي وَ إِسَاءَتِي وَ دَوَامِ تَفْرِيطِي وَ جَهَالَتِي وَ كَثْرَةِ شَهَوَاتِي وَ غَفْلَتِي وَ كُنِ اللَّهُمَّ بِعِزَّتِكَ لِي فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ رَءُوفاً وَ عَلَيَّ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ عَطُوفاً إِلَهِي وَ رَبِّي مَنْ لِي غَيْرُكَ أَسْأَلُهُ كَشْفَ ضُرِّي وَ النَّظَرَ فِي أَمْرِي إِلَهِي وَ مَوْلَايَ أَجْرَيْتَ عَلَيَّ حُكْماً اتَّبَعْتُ فِيهِ هَوَى نَفْسِي وَ لَمْ أَحْتَرِسْ مِنْ تَزْيِينِ عَدُوِّي فَغَرَّنِي بِمَا أَهْوَى وَ أَسْعَدَهُ عَلَى ذَلِكَ الْقَضَاءُ فَتَجَاوَزْتُ بِمَا جَرَى عَلَيَّ مِنْ ذَلِكَ مِنْ نَقْضِ

حُدُودِكَ وَ خَالَفْتُ بَعْضَ أَوَامِرِكَ فَلَكَ الْحَمْدُ عَلَيَّ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ وَ لَا حُجَّةَ لِي فِيمَا جَرَى عَلَيَّ فِيهِ قَضَاؤُكَ وَ أَلْزَمَنِي حُكْمُكَ وَ بَلَاؤُكَ وَ قَدْ أَتَيْتُكَ يَا إِلَهِي بَعْدَ تَقْصِيرِي وَ إِسْرَافِي عَلَى نَفْسِي مُعْتَذِراً نَادِماً مُنْكَسِراً مُسْتَقِيلاً مُسْتَغْفِراً مُنِيباً مُقِرّاً مُذْعِناً مُعْتَرِفاً لَا أَجِدُ مَفَرّاً مِمَّا كَانَ مِنِّي وَ لَا مَفْزَعاً أَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ فِي أَمْرِي غَيْرَ قَبُولِكَ عُذْرِي وَ إِدْخَالِكَ إِيَّايَ فِي سَعَةٍ مِنْ رَحْمَتِكَ إِلَهِي فَاقْبَلْ عُذْرِي وَ ارْحَمْ شِدَّةَ ضُرِّي وَ فُكَّنِي مِنْ شَدِّ وَثَاقِي يَا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَنِي وَ رِقَّةَ جِلْدِي وَ دِقَّةَ عَظْمِي يَا مَنْ بَدَأَ خَلْقِي وَ ذِكْرِي وَ تَرْبِيَتِي وَ بِرِّي وَ تَغْذِيَتِي هَبْنِي لِابْتِدَاءِ كَرَمِكَ وَ سَالِفِ بِرِّكَ بِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ رَبِّي أَ تُرَاكَ مُعَذِّبِي بِنَارِكَ بَعْدَ تَوْحِيدِكَ وَ بَعْدَ مَا انْطَوَى عَلَيْهِ قَلْبِي مِنْ مَعْرِفَتِكَ وَ لَهِجَ بِهِ لِسَانِي مِنْ ذِكْرِكَ وَ اعْتَقَدَهُ ضَمِيرِي مِنْ حُبِّكَ وَ بَعْدَ صِدْقِ اعْتِرَافِي وَ دُعَائِي خَاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ هَيْهَاتَ أَنْتَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ تُضَيِّعَ مَنْ رَبَّيْتَهُ أَوْ تُبَعِّدَ مَنْ أَدْنَيْتَهُ أَوْ تُشَرِّدَ مَنْ آوَيْتَهُ أَوْ تُسَلِّمَ إِلَى الْبَلَاءِ مَنْ كَفَيْتَهُ وَ رَحِمْتَهُ وَ لَيْتَ شِعْرِي يَا سَيِّدِي وَ إِلَهِي وَ مَوْلَايَ أَ تُسَلِّطُ النَّارَ عَلَى وُجُوهٍ خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ سَاجِدَةً وَ عَلَى أَلْسُنٍ نَطَقَتْ بِتَوْحِيدِكَ صَادِقَةً وَ بِشُكْرِكَ مَادِحَةً وَ عَلَى

قُلُوبٍ اعْتَرَفَتْ بِإِلَهِيَّتِكَ مُحَقِّقَةً وَ عَلَى ضَمَائِرَ حَوَتْ مِنَ الْعِلْمِ بِكَ حَتَّى صَارَتْ خَاشِعَةً وَ عَلَى جَوَارِحَ سَعَتْ إِلَى أَوْطَانِ تَعَبُّدِكَ طَائِعَةً وَ أَشَارَتْ بِاسْتِغْفَارِكَ مُذْعِنَةً مَا هَكَذَا الظَّنُّ بِكَ وَ لَا أُخْبِرْنَا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يَا كَرِيمُ يَا رَبِّ وَ أَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفِي عَنْ قَلِيلٍ مِنْ بَلَاءِ الدُّنْيَا وَ عُقُوبَاتِهَا وَ مَا يَجْرِي فِيهَا مِنَ الْمَكَارِهِ عَلَى أَهْلِهَا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ بَلَاءٌ وَ مَكْرُوهٌ قَلِيلٌ مَكْثُهُ يَسِيرٌ بَقَاؤُهُ قَصِيرٌ مُدَّتُهُ فَكَيْفَ احْتِمَالِي لِبَلَاءِ الْآخِرَةِ وَ جَلِيلِ وُقُوعِ الْمَكَارِهِ فِيهَا وَ هُوَ بَلَاءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَ يَدُومُ مَقَامُهُ وَ لَا يُخَفَّفُ عَنْ أَهْلِهِ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ غَضَبِكَ وَ انْتِقَامِكَ وَ سَخَطِكَ وَ هَذَا مَا لَا تَقُومُ لَهُ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ يَا سَيِّدِي فَكَيْفَ لِي وَ أَنَا عَبْدُكَ الضَّعِيفُ الذَّلِيلُ الْحَقِيرُ الْمِسْكِينُ الْمُسْتَكِينُ يَا إِلَهِي وَ رَبِّي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ لِأَيِّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَشْكُو وَ لِمَا مِنْهَا أَضِجُّ وَ أَبْكِي أَ لِأَلِيمِ الْعَذَابِ وَ شِدَّتِهِ أَمْ لِطُولِ الْبَلَاءِ وَ مُدَّتِهِ فَلَئِنْ صَيَّرْتَنِي لِلْعُقُوبَاتِ مَعَ أَعْدَائِكَ وَ جَمَعْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَ أَهْلِ بَلَائِكَ وَ فَرَّقْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَ أَحِبَّائِكَ وَ أَوْلِيَائِكَ فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبَرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ وَ هَبْنِي صَبَرْتُ عَلَى حَرِّ نَارِكَ

فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى كَرَامَتِكَ أَمْ كَيْفَ أَسْكُنُ فِي النَّارِ وَ رَجَائِي عَفْوُكَ فَبِعِزَّتِكَ يَا سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ أُقْسِمُ صَادِقاً لَئِنْ تَرَكْتَنِي نَاطِقاً لَأَضِجَّنَّ إِلَيْكَ بَيْنَ أَهْلِهَا ضَجِيجَ الْآمِلِينَ وَ لَأَصْرُخَنَّ إِلَيْكَ صُرَاخَ الْمُسْتَصْرِخِينَ وَ لَأَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكَاءَ الْفَاقِدِينَ وَ لَأُنَادِيَنَّكَ أَيْنَ كُنْتَ يَا وَلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ يَا غَايَةَ آمَالِ الْعَارِفِينَ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ يَا حَبِيبَ قُلُوبِ الصَّادِقِينَ وَ يَا إِلَهَ الْعَالَمِينَ أَ فَتُرَاكَ سُبْحَانَكَ يَا إِلَهِي وَ بِحَمْدِكَ تَسْمَعُ فِيهَا صَوْتَ عَبْدٍ مُسْلِمٍ يُسْجَنُ فِيهَا بِمُخَالَفَتِهِ وَ ذَاقَ طَعْمَ عَذَابِهَا بِمَعْصِيَتِهِ وَ حُبِسَ بَيْنَ أَطْبَاقِهَا بِجُرْمِهِ وَ جَرِيرَتِهِ وَ هُوَ يَضِجُّ إِلَيْكَ ضَجِيجَ مُؤَمِّلٍ لِرَحْمَتِكَ وَ يُنَادِيكَ بِلِسَانِ أَهْلِ تَوْحِيدِكَ وَ يَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ يَا مَوْلَايَ فَكَيْفَ يَبْقَى فِي الْعَذَابِ وَ هُوَ يَرْجُو مَا سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ أَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النَّارُ وَ هُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَ رَحْمَتَكَ أَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهَبُهَا وَ أَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَ تَرَى مَكَانَهُ أَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفِيرُهَا وَ أَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ أَمْ كَيْفَ يَتَغَلْغَلُ بَيْنَ أَطْبَاقِهَا وَ أَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ أَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبَانِيَتُهَا وَ هُوَ يُنَادِيكَ يَا رَبَّهْ أَمْ كَيْفَ تُنْزِلُهُ فِيهَا وَ هُوَ يَرْجُو فَضْلَكَ فِي عِتْقِهِ مِنْهَا فَتَتْرُكُهُ هَيْهَاتَ مَا ذَلِكَ الظَّنُّ

بِكَ وَ لَا الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ وَ لَا مُشْبِهٌ لِمَا عَامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدِينَ مِنْ بِرِّكَ وَ إِحْسَانِكَ فَبِالْيَقِينِ أَقْطَعُ لَوْ لَا مَا حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذِيبِ جَاحِدِيكَ وَ قَضَيْتَ بِهِ مِنْ إِخْلَادِ مُعَانِدِيكَ لَجَعَلْتَ النَّارَ كُلَّهَا بَرْداً وَ سَلَاماً وَ مَا كَانَ لِأَحَدٍ فِيهَا مَقَرّاً وَ لَا مُقَاماً لَكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ أَقْسَمْتَ أَنْ تَمْلَأَهَا مِنَ الْكَافِرِينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ وَ أَنْ تُخَلِّدَ فِيهَا الْمُعَانِدِينَ وَ أَنْتَ جَلَّ ثَنَاؤُكَ قُلْتَ مُبْتَدِئاً وَ تَطَوَّلْتَ بِالْإِنْعَامِ مُتَكَرِّماً أَ فَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لَا يَسْتَوُونَ إِلَهِي وَ سَيِّدِي فَأَسْأَلُكَ بِالْقُدْرَةِ الَّتِي قَدَّرْتَهَا وَ بِالْقَضِيَّةِ الَّتِي حَتَمْتَهَا وَ حَكَمْتَهَا وَ غَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ أَجْرَيْتَهَا أَنْ تَهَبَ لِي فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ وَ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ كُلَّ جُرْمٍ أَجْرَمْتُهُ وَ كُلَّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ وَ كُلَّ قَبِيحٍ أَسْرَرْتُهُ وَ كُلَّ جَهْلٍ عَمِلْتُهُ كَتَمْتُهُ أَوْ أَعْلَنْتُهُ أَخْفَيْتُهُ أَوْ أَظْهَرْتُهُ وَ كُلَّ سَيِّئَةٍ أَمَرْتَ بِإِثْبَاتِهَا الْكِرَامَ الْكَاتِبِينَ الَّذِينَ وَكَّلْتَهُمْ بِحِفْظِ مَا يَكُونُ مِنِّي وَ جَعَلْتَهُمْ شُهُوداً عَلَيَّ مَعَ جَوَارِحِي وَ كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرَائِهِمْ وَ الشَّاهِدَ لِمَا خَفِيَ عَنْهُمْ وَ بِرَحْمَتِكَ أَخْفَيْتَهُ وَ بِفَضْلِكَ سَتَرْتَهُ وَ أَنْ تُوَفِّرَ حَظِّي مِنْ كُلِّ خَيْرٍ أَنْزَلْتَهُ أَوْ إِحْسَانٍ فَضَّلْتَهُ أَوْ بِرٍّ نَشَرْتَهُ أَوْ رِزْقٍ بَسَطْتَهُ أَوْ

ذَنْبٍ تَغْفِرُهُ أَوْ خَطَإٍ تَسْتُرُهُ يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ مَالِكَ رِقِّيَ يَا مَنْ بِيَدِهِ نَاصِيَتِي يَا عَلِيماً بِفَقْرِي وَ مَسْكَنَتِي يَا خَبِيراً بِفَقْرِي وَ فَاقَتِي يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَ قُدْسِكَ وَ أَعْظَمِ صِفَاتِكَ وَ أَسْمَائِكَ أَنْ تَجْعَلَ أَوْقَاتِي مِنَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً وَ بِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً وَ أَعْمَالِي عِنْدَكَ مَقْبُولَةً حَتَّى تَكُونَ أَعْمَالِي وَ أَوْرَادِي كُلُّهَا وِرْداً وَاحِداً وَ حَالِي فِي خِدْمَتِكَ سَرْمَداً يَا سَيِّدِي يَا مَنْ عَلَيْهِ مُعَوَّلِي يَا مَنْ إِلَيْهِ شَكَوْتُ أَحْوَالِي يَا رَبِّ يَا رَبِّ قَوِّ عَلَى خِدْمَتِكَ جَوَارِحِي وَ اشْدُدْ عَلَى الْعَزِيمَةِ جَوَانِحِي وَ هَبْ لِيَ الْجِدَّ فِي خَشْيَتِكَ وَ الدَّوَامَ فِي الِاتِّصَالِ بِخِدْمَتِكَ حَتَّى أَسْرَحَ إِلَيْكَ فِي مَيَادِينِ السَّابِقِينَ وَ أُسْرِعَ إِلَيْكَ فِي الْبَارِزِينَ وَ أَشْتَاقَ إِلَى قُرْبِكَ فِي الْمُشْتَاقِينَ وَ أَدْنُوَ مِنْكَ دُنُوَّ الْمُخْلِصِينَ وَ أَخَافَكَ مَخَافَةَ الْمُوقِنِينَ وَ أَجْتَمِعَ فِي جِوَارِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُمَّ وَ مَنْ أَرَادَنِي بِسُوءٍ فَأَرِدْهُ وَ مَنْ كَادَنِي فَكِدْهُ وَ اجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبَادِكَ نَصِيباً عِنْدَكَ وَ أَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وَ أَخَصِّهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ فَإِنَّهُ لَا يُنَالُ ذَلِكَ إِلَّا بِفَضْلِكَ وَ جُدْ لِي بِجُودِكَ وَ اعْطِفْ عَلَيَّ بِمَجْدِكَ وَ احْفَظْنِي بِرَحْمَتِكَ وَ اجْعَلْ لِسَانِي

بِذِكْرِكَ لَهِجاً وَ قَلْبِي بِحُبِّكَ مُتَيَّماً وَ مُنَّ عَلَيَّ بِحُسْنِ إِجَابَتِكَ وَ أَقِلْنِي عَثْرَتِي وَ اغْفِرْ زَلَّتِي فَإِنَّكَ قَضَيْتَ عَلَى عِبَادِكَ بِعِبَادَتِكَ وَ أَمَرْتَهُمْ بِدُعَائِكَ وَ ضَمِنْتَ لَهُمُ الْإِجَابَةَ فَإِلَيْكَ يَا رَبِّ نَصَبْتُ وَجْهِي وَ إِلَيْكَ يَا رَبِّ مَدَدْتُ يَدِي فَبِعِزَّتِكَ اسْتَجِبْ لِي دُعَائِي وَ بَلِّغْنِي مُنَايَ وَ لَا تَقْطَعْ مِنْ فَضْلِكَ رَجَائِي وَ اكْفِنِي شَرَّ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ مِنْ أَعْدَائِي يَا سَرِيعَ الرِّضَا اغْفِرْ لِمَنْ لَا يَمْلِكُ إِلَّا الدُّعَاءَ فَإِنَّكَ فَعَّالٌ لِمَا تَشَاءُ يَا مَنِ اسْمُهُ دَوَاءٌ وَ ذِكْرُهُ شِفَاءٌ وَ طَاعَتُهُ غِنًى ارْحَمْ مَنْ رَأْسُ مَالِهِ الرَّجَاءُ وَ سِلَاحُهُ الْبُكَاءُ يَا سَابِغَ النِّعَمِ يَا دَافِعَ النِّقَمِ يَا نُورَ الْمُسْتَوْحِشِينَ فِي الظُّلَمِ يَا عَالِماً لَا يُعَلَّمُ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ افْعَلْ بِي مَا أَنْتَ أَهْلُهُ وَ صَلَّى اللهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ الْأَئِمَّةِ الْمَيَامِينِ مِنْ آلِهِ وَ سَلَّمَ تَسْلِيماً كَثِيراً.

فایده چهلم

[در ذکر ادعیه وجیزه منقول از اهل بیت علیهم‌السلام]

در ذکر ادعیه وجیزه منقول از اصحاب عصمت صلوات الله وسلامه علیهم در کتب معتمده. پس ثقة الاسلام محمد بن یعقوب الکلینی در کتاب دعا نقل کرده است از زراره عن أبی جعفر علیه‌السلام قال:

إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ[۱] قَالَ هُوَ الدُّعَاءُ وَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الدُّعَاءُ قُلْتُ إِنَ إِبْراهِيمَ لَأَوّاهٌ حَلِيمٌ[۲] قَالَ الْأَوَّاهُ هُوَ الدَّعَّاءُ[۳].[۴]

و از حنان بن سدیر عن أبیه قال:

قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام أَيُّ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ فَقَالَ مَا مِنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ أَنْ يُسْئَلَ وَ يُطْلَبَ مِمَّا

---

۱. مؤمن، ۶۰.

۲. توبه، ۱۱۵.

۳. الكافي، ج۲، ص ۴۶۶.

٤. امام باقر علیه‌السلام: خدا عزو جل می‌فرماید: «همانا کسانی که سربرفرازند از پرستش من، با زبونی به دوزخ در آیند» فرمود: مقصود از آن، دعاء است، و بهترین عبادت دعاء است، من گفتم: آيۀ «راستی که ابراهیم بسیار آه کش و بردبار بود» (یعنی چه؟) فرمود: أوّاه هم همان دعاء است (یعنی بسیار به درگاه خدا دعا می‌کرد).

عِنْدَهُ وَ مَا أَحَدٌ أَبْغَضَ إِلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِمَّنْ يَسْتَكْبِرُ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ لَا يَسْأَلُ مَا عِنْدَهُ[۱] [۲].

و:

از مُيَسِّرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام قَالَ قَالَ لِي يَا مُيَسِّرُ ادْعُ وَ لَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ إِنَّ عِنْدَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْزِلَةً لَا تُنَالُ إِلَّا بِمَسْأَلَةٍ وَ لَوْ أَنَّ عَبْداً سَدَّ فَاهُ وَ لَمْ يَسْأَلْ لَمْ يُعْطَ شَيْئاً فَسَلْ تُعْطَ يَا مُيَسِّرُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ بَابٍ يُقْرَعُ إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يُفْتَحَ لِصَاحِبِهِ[۳] [٤].

و:

---

۱. الكافي، ج۲، ص۴۶۶: به امام باقر عليه‌السلام گفتم: كدام عبادت بهتر است؟ در پاسخ فرمودند: چيزی نزد خدا عزو جل بهتر از اين نيست كه از او درخواست شود و از آنچه نزد اوست خواسته شود، و كسی نزد خداوند منفورتر و مبغوض‌تر نيست از آن كسی كه از عبادت تكبّر ورزد و از آنچه نزد خداست درخواست نكند. (ترجمه‌ها از مرحوم كوه كمره‌ای است با اندكی تغيير)

۲. پايان نسخه «د» و «ل».

۳. الكافي، ج۲، ص۴۶۶.

٤. امام صادق عليه‌السلام به من فرمود: ای ميسر! دعا كن و مگو كه امر گذشته است، راستی در نزد خدا عزو جل مقامی است كه بدان نتوان رسيد جز به درخواست، اگر چنانچه بنده‌ای دهان خود بندد و درخواستی نكند چيزی به او داده نشود، تو درخواست كن تا به تو بدهند، ای ميسر! هيچ دری كوبيده نشود جز آنكه در معرض آن قرار گيرد كه به روی كوبنده خود باز شود.

عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَجُلٍ قَالَ قَالَ أَبُوعَبْدِ اللهِ عليه السلام الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ الَّتِي قَالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي[1] الْآيَة ادْعُ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ قَالَ زُرَارَةُ إِنَّمَا يَعْنِي لَا يَمْنَعْكَ إِيمَانُكَ بِالْقَضَاءِ وَ الْقَدَرِ أَنْ تُبَالِغَ بِالدُّعَاءِ وَ تَجْتَهِدَ فِيهِ أَوْ كَمَا قَالَ[2].[3]

و نقل بسنده عن الصادق عليه السلام:

قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله أَ لَا أَدُلُّكُمْ عَلَى سِلَاحٍ يُنْجِيكُمْ مِنْ أَعْدَائِكُمْ وَ يُدِرُّ أَرْزَاقَكُمْ قَالُوا بَلَى قَالَ تَدْعُونَ رَبَّكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ فَإِنَّ سِلَاحَ الْمُؤْمِنِ الدُّعَاءُ[4].[5]

---

۱. مؤمن، ۶۰.

۲. الکافي، ج۲، ص۸-۴۶۷.

۳. امام صادق عليه السلام فرمود: به راستی دعا، همان عبادت است که خداوند فرماید: «قطعا آن کسانی که تکبّرورزند از عبادتم (به زودی خوار و زبون در دوزخ در آیند) الآیه. به درگاه خدا عزو جل دعا کن و مگو که کارها تمام شده، زراره گفت: یعنی عقیده تو به قضا و قدر تورا باز ندارد از اینکه دعا کنی با اصرار، و بکوشی در آن یا همچنان که گفت.

٤. الکافي، ج۲، ص۴۶۸.

۵. پیغمبر صلى الله عليه وآله فرمودند: آیا شما را به سلاحی رهنمایی نکنم که از دشمنتان نجات بخشد و روزی شما را فراوان و سرشار کند؟ گفتند: چرا، فرمود: به درگاه پروردگارتان در شب و روز دعا کنید، زیرا سلاح مؤمن دعاء است.

و:

عَنْ أَبِي وَلَّادٍ قَالَ قَالَ أَبُوالْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّ الدُّعَاءَ لِلَّهِ وَ الطَّلَبَ إِلَى اللهِ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَ قَدْ قُدِّرَ وَ قُضِيَ وَ لَمْ يَبْقَ إِلَّا إِمْضَاؤُهُ فَإِذَا دُعِيَ اللهُ عَزَّوَ جَلَّ وَ سُئِلَ صَرَفَ الْبَلَاءَ صَرْفَةً[۱].[۲]

و عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام بطریق کثیرة:

أَسْرَعُ الدُّعَاءِ نُجْحاً لِلْإِجَابَةِ دُعَاءُ الْأَخِ لِأَخِيهِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ يَبْدَأُ بِالدُّعَاءِ لِأَخِيهِ فَيَقُولُ لَهُ مَلَكٌ مُوَكَّلٌ بِهِ آمِينَ وَ لَكَ مِثْلَاهُ[۳].[۴]

و نقل بسنده عن الصادق علیه السلام قال:

---

۱. الكافي، ج۲، ص۴۷۰.

۲. امام کاظم علیه السلام فرمود: بچسبید به دعاء، زیرا دعاء به درگاه خدا و دست طلب به آستان خدا برمی‌گرداند بلایی را که مقدّر شده و بدان حکم صادر شده و نمانده است مگر اجرای آن و چون خداوند خوانده شود و از او درخواست گردد یک‌باره آن را برگرداند.

۳. الكافي، ج۲ ؛ ص۵۰۷.

٤. دعایی که در اجابت کامیاب‌تر است دعای برادر است برای برادر دینی خود در پشت سر او، آغاز دعا کند برای برادر خود و فرشته‌ای که به او گمارده است می‌گوید: آمین و برای تو باد دو برابر آن.

إِذَا دَعَا الرَّجُلُ فَقَالَ بَعْدَ مَا دَعَا مَا شَاءَ اللهُ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ قَالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ اسْتَبْسَلَ عَبْدِي وَ اسْتَسْلَمَ لِأَمْرِي اقْضُوا حَاجَتَهُ.[۱ ۲]

و كذلك عن الصادق عليه‌السلام:

مَنْ قَالَ مَا شَاءَ اللهُ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ سَبْعِينَ مَرَّةً صَرَفَ عَنْهُ سَبْعِينَ نَوْعاً مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاءِ أَيْسَرُ ذَلِكَ الْخَنْقُ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَ مَا الْخَنْقُ قَالَ لَا يَعْتَلُّ بِالْجُنُونِ فَيُخْنَقَ.[۳ ۴]

و:

عَنْ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى‌الله‌عليه‌وآله مَنْ صَلَّى الْغَدَاةَ فَقَالَ قَبْلَ أَنْ يَنْفُضَ رُكْبَتَيْهِ عَشْرَ مَرَّاتٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ

---

۱. الكافي، ج۲، ص۵۲۱.

۲. امام صادق عليه‌السلام فرمود: هرگاه مردى دعا كند و پس از آن بگويد آنچه باشد كه خدا خواهد، نيست جنبشى و نه توانى جز به خدا؛ خدا عزو جل فرمايد: بنده‌ام دليرى كرد و تسليم امر ما شد، حاجتش را برآوريد.

۳. الكافي، ج۲، ص۵۲۱.

۴. امام صادق عليه‌السلام: هر كه هفتاد بار گويد ما شاء الله لا حول و لا قوة الّا بالله، هفتاد نوع بلا از او بگردد كه آسان‌ترهمه خنق و خفه شدن باشد، گفتم: فدايتان شوم، خنق چيست؟ فرمود: مقصود اين است كه دچار ديوانگى نشود تا خفه گردد.

يُحْيِي وَيُمِيتُ* وَيُمِيتُ وَيُحْيِي وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* وَفِي الْمَغْرِبِ مِثْلَهَا لَمْ يَلْقَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ عَبْدٌ بِعَمَلٍ أَفْضَلَ مِنْ عَمَلِهِ إِلَّا مَنْ جَاءَ بِمِثْلِ عَمَلِهِ[1].[2]

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ قَالَ يَا اللهُ يَا اللهُ عَشْرَ مَرَّاتٍ قِيلَ لَهُ لَبَّيْكَ مَا حَاجَتُكَ[3].[4]

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ قَالَ عَشْرَ مَرَّاتٍ يَا رَبِّ يَا رَبِّ قِيلَ لَهُ لَبَّيْكَ مَا حَاجَتُكَ[5].[6]

---

۱. الكافي، ج۲، ص۵۱۸.

۲. امام صادق عليه السلام: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: هر که نماز بامداد گذارد و پیش از آنکه دو زانو را از زمین بردارد ده بار بگوید: «نیست شایسته پرستشی جز خدا، یگانه است، شریك ندارد، از آن او است ملك، و از آن او است سپاس، زنده کند و بمیراند و بمیراند و زنده کند، به دست او است هر خیر و او است به هر چیزی توانا» و در مغرب همچنان کند، هیچ بنده‌ای خداوند را به کرداری بهتر از کردار او برخورد نکند مگر کسی که به مانند او کار کند.

۳. الكافي، ج۲، ص۵۱۹.

٤. امام صادق عليه السلام: هر که ده بار گوید: یا الله یا الله، به او گفته شود: لبیك! چه حاجتی داری؟

۵. الكافي، ج۲، ص۵۲۰.

٦. امام صادق عليه السلام: هر که ده بار یا ربّ یا ربّ گوید، به او گفته شود: لبیك چه حاجتی داری.

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام قَالَ: مَنْ قَالَ يَا رَبِّ يَا اللهُ يَا رَبِّ يَا اللهُ[1] حَتَّى يَنْقَطِعَ نَفَسُهُ قِيلَ لَهُ لَبَّيْكَ مَا حَاجَتُكَ.[2]

و:

عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام قَالَ: يَا أَبَانُ إِذَا قَدِمْتَ الْكُوفَةَ فَارْوِ هَذَا الْحَدِيثَ مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُخْلِصاً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّهُ يَأْتِينِي مِنْ كُلِّ صِنْفٍ مِنَ الْأَصْنَافِ أَ فَأَرْوِي لَهُمْ هَذَا الْحَدِيثَ قَالَ نَعَمْ يَا أَبَانُ إِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَ جَمَعَ اللهُ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ فَتُسْلَبُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مِنْهُمْ إِلَّا مَنْ كَانَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ[3].[4]

---

۱. الكافي، ج۲، ص۵۲۰: في بعض النسخ [يا ربي الله يا ربي الله] و في بعضها [يا ربي يا الله يا ربي يا الله]. در متن استرآبادی هم «يا ربّي الله يا ربي الله».

۲. امام صادق علیه السلام هر که بگوید یا ربّ یا الله یا ربّ یا الله تا نفسش ببرد، به او گفته شود: لبیك! چه حاجتی داری؟

۳. الكافي، ج۲، ص۱-۵۲۰.

٤. امام صادق علیه السلام: ای ابان، چون به کوفه رفتی این حدیث را روایت کن: هر که از روی اخلاص گواهی دهد که نیست شایسته پرستشی جز خدا، بهشت برای او واجب باشد. گوید: به او گفتم: راستش این است که از هر فرقه‌ای نزد من می‌آیند، برای همه آنان این حدیث را روایت کنم؟ فرمود: آری، ای ابان چون روز رستاخیز شود و خداوند همه اولین و آخرین را گرد آورد، خدا لا اله الّا الله را از آنها بگیرد جز از کسی که بر این مذهب حق باشد.

و:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) قَالَ: مَنْ قَالَ فِي دُبُرِ صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ قَبْلَ أَنْ يَثْنِيَ رِجْلَيْهِ- أَسْتَغْفِرُ اللهَ الَّذِي لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ* ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ غَفَرَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ذُنُوبَهُ وَ لَوْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ.[1][2]

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ أَوْ[3] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) قَالَ: تَقُولُ إِذَا أَصْبَحْتَ- أَصْبَحْتُ بِاللهِ مُؤْمِناً عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ وَ سُنَّتِهِ وَ دِينِ عَلِيٍّ وَ سُنَّتِهِ وَ دِينِ الْأَوْصِيَاءِ وَ سُنَّتِهِمْ آمَنْتُ بِسِرِّهِمْ وَ عَلَانِيَتِهِمْ وَ شَاهِدِهِمْ وَ غَائِبِهِمْ وَ أَعُوذُ بِاللهِ مِمَّا اسْتَعَاذَ مِنْهُ- رَسُولُ اللهِ (صلی الله علیه و آله) وَ عَلِيٌّ (علیه السلام) وَ الْأَوْصِيَاءُ وَ أَرْغَبُ إِلَى اللهِ فِيمَا رَغِبُوا إِلَيْهِ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ.[4][5]

---

۱. الكافي، ج۲، ص۵۲۱| اختلافات اندک را طبق مصدر تصحیح کردیم.

۲. امام باقر (علیه السلام): هر که دنبال نماز واجب پیش از آنکه دو پای خود تا کند سه بار بگوید: آمرزش خواهم از آن خدا که نیست شایسته ستایشی جز او زنده و پاینده است صاحب جلالت و اکرام است، و به او باز گردم؛ خداوند گناهانش را بیامرزد، گرچه مانند کف دریا باشند.

۳. الكافي، ج۲، ص۵۲۱.

٤. الكافي، ج۲، ص۳-۵۲۲.

۵. از امام صادق و یا از امام باقر (علیهما السلام): هرگاه صبح کردی می‌گویی: من صبح کردم با ایمان به خدا و بر دین محمد و روش او و دین علی و روش او و دین اوصیاء و

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام قَالَ: ثَلَاثٌ تَنَاسَخَهَا الْأَنْبِيَاءُ مِنْ آدَمَ عليه‌السلام حَتَّى وَصَلْنَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله كَانَ إِذَا أَصْبَحَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمَاناً تُبَاشِرُ بِهِ قَلْبِي وَ يَقِيناً حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَا يُصِيبُنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي وَ رَضِّنِي بِمَا قَسَمْتَ لِي.[1][2]

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام قَالَ: إِذَا أَمْسَيْتَ قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ عِنْدَ إِقْبَالِ لَيْلِكَ وَ إِدْبَارِ نَهَارِكَ وَ حُضُورِ صَلَوَاتِكَ وَ أَصْوَاتِ دُعَائِكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ ادْعُ بِمَا أَحْبَبْتَ.[3][4]

روش آنها، ایمان دارم به نهان آنان و عیانشان و شاهدشان و غائبشان، و به خدا پناه برم از آنچه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از آن پناه خواسته و علی و اوصیاء پناه خواستند و توجه دارم به درگاه خدا در آنچه بدان توجه و رغبت داشتند و نیست جنبش و نه توانی جز به خدا.

۱. الكافي، ج۲، ص۵۲۴.

۲. امام صادق عليه‌السلام: سه چیز را پیغمبران از هم نسخه گرفتند از آدم تا رسیدند به رسول خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله که همیشه هر گاه صبح می‌کرد می‌گفت: «بار خدایا به راستی من از تو خواستارم ایمانی دلنشین و یقینی واقع بین تا بدانم که به من نرسد جز آنچه تو بر من نوشتی و مرا بدان چه بهره‌ام کردی خشنود دار».

۳. الكافي، ج۲، ص۵۲۳.

٤. امام صادق عليه‌السلام: چون شب کنی بگو: «بار خدایا من از تو خواستارم هنگام آمدن شبت و رفتن روزت و حضور نمازهایت و آوازهای دعا به درگاهت که رحمت فرستی به محمد و آل محمد» و هر چه خواهی دعا کن.

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَحْمَدُكَ وَ أَسْتَعِينُكَ وَ أَنْتَ رَبِّي وَ أَنَا عَبْدُكَ أَصْبَحْتُ عَلَى عَهْدِكَ وَ وَعْدِكَ وَ أُومِنُ بِوَعْدِكَ وَ أُوفِي بِعَهْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ أَصْبَحْتُ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ وَ كَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ وَ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَ دِينِ مُحَمَّدٍ عَلَى ذَلِكَ أَحْيَا وَ أَمُوتُ إِنْ شَاءَ اللهُ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا أَحْيَيْتَنِي بِهِ وَ أَمِتْنِي إِذَا أَمَتَّنِي عَلَى ذَلِكَ وَ ابْعَثْنِي إِذَا بَعَثْتَنِي عَلَى ذَلِكَ أَبْتَغِي بِذَلِكَ رِضْوَانَكَ وَ اتِّبَاعَ سَبِيلِكَ إِلَيْكَ أَلْجَأْتُ ظَهْرِي وَ إِلَيْكَ فَوَّضْتُ أَمْرِي آلُ مُحَمَّدٍ أَئِمَّتِي لَيْسَ لِي أَئِمَّةٌ غَيْرُهُمْ بِهِمْ أَئْتَمُّ وَ إِيَّاهُمْ أَتَوَلَّى وَ بِهِمْ أَقْتَدِي اللَّهُمَّ اجْعَلْهُمْ أَوْلِيَائِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ اجْعَلْنِي أُوَالِي أَوْلِيَاءَهُمْ وَ أُعَادِي أَعْدَاءَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ * وَ آبَائِي مَعَهُمْ.[1] [2]

---

۱. الكافي، ج۲؛ ص۵۲۹.

۲. امام صادق عليه‌السلام: بار خدایا از آن تو است حمد و سپاس، تو را سپاس گویم و از تو یاری جویم و تویی پروردگارم و منم بنده تو، صبح کردم بر عهد تو و وعده تو و به وعده‌ات ایمان دارم و تا قدرت دارم به عهدت وفا کارم، و نیست جنبشی و نه

و:

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام إِذَا صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ فَلَا تَبْسُطْ رِجْلَكَ وَ لَا تُكَلِّمْ أَحَداً حَتَّى تَقُولَ مِائَةَ مَرَّةٍ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ * لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ وَ مِائَةَ مَرَّةٍ فِي الْغَدَاةِ فَمَنْ قَالَهَا دَفَعَ اللهُ عَنْهُ مِائَةَ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاءِ أَدْنَى نَوْعٍ مِنْهَا الْبَرَصُ وَ الْجُذَامُ وَ الشَّيْطَانُ وَ السُّلْطَانُ[1].[2]

توانی جزبه خدا یگانه، شریك ندارد، و گواهم که محمد صلی الله علیه و آله بنده و رسول او است، من صبح کردم به فطرت اسلام و کلمه اخلاص و ملت ابراهیم و دین محمد بر این عقیده زنده بمانم و بمیرم ان شاء الله، بار خدایا تا مرا زنده داری زنده بدار بدان و مرا برآن بمیران و چون مبعوثم کنی برآن مبعوث کن و من می جویم به وسیله آن رضای تو و پیروی از راه تورا، تورا پشتیبان خود ساختم و کارم را به تو واگذاردم، آل محمد پیشوایان منند و دیگری پیشوای من نیست، از آنها پیروی کنم و آنها را دوست و سرپرست دانم و بدانها اقتداء نمایم، بار خدایا آنان را در دنیا و آخرت دوستان من ساز و مرا توفیق ده تا با دوستان آنها دوستی کنم و با دشمنانشان دشمنی کنم در دنیا و آخرت و مرا به صالحان ملحق ساز در حالی که پدرانم با آنان باشند.

۱. الكافي، ج۲، ص۲-۵۳۱.

۲. چون نماز مغرب را خواندی پایت را دراز مکن و با کسی سخن مگو تا صد بار بگویی بسم الله الرحمن الرحیم و لا حول و لا قوة الّا بالله العلی العظیم، و صد بار هم پس از نماز صبح بگو: هر که آن را گوید خدا از او صد نوع از انواع بلا دفع کند که از آن جمله است: برص و جذام و شیطان و سلطان.

و عن ابی عبدالله (علیه السلام):

مَنْ قَالَ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ بِسْمِ اللهِ حَسْبِيَ اللهُ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللهِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ أُمُورِي كُلِّهَا وَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ خِزْيِ الدُّنْيَا وَ عَذَابِ الْآخِرَةِ كَفَاهُ اللهُ مَا أَهَمَّهُ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاهُ وَ آخِرَتِهِ[1].[2]

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ (علیه السلام) قَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (علیه السلام) يَقُولُ مَا أُبَالِي إِذَا قُلْتُ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ لَوِ اجْتَمَعَ عَلَيَّ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ بِسْمِ اللهِ وَ بِاللهِ وَ مِنَ اللهِ وَ إِلَى اللهِ وَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللهِ (صلی الله علیه و آله) اللَّهُمَّ إِلَيْكَ أَسْلَمْتُ نَفْسِي وَ إِلَيْكَ وَجَّهْتُ وَجْهِي وَ إِلَيْكَ أَلْجَأْتُ ظَهْرِي وَ إِلَيْكَ فَوَّضْتُ أَمْرِي اللَّهُمَّ احْفَظْنِي بِحِفْظِ الْإِيمَانِ مِنْ بَيْنِ يَدَيَّ وَ مِنْ خَلْفِي وَ عَنْ يَمِينِي وَ عَنْ شِمَالِي وَ مِنْ فَوْقِي وَ

---

۱. الكافي، ج۲، ص۵۴۱.

۲. هر که چون از خانه‌اش بیرون آید بگوید: بسم الله حسبی الله، توکلت علی الله، بار خدایا راستی از تو خواستارم خوبی همه کارهایم را، به تو پناه برم از رسوایی دنیا و عذاب آخرت، خدا کفایت کند از او آنچه را برای او مهم است از کار دنیا و آخرتش.

مِنْ تَحْتِي وَ مِنْ قِبَلِي وَ ادْفَعْ عَنِّي بِحَوْلِكَ وَ قُوَّتِكَ فَإِنَّهُ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِكَ[1].[2]

و:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام قَالَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ ثِقَتِي فِي كُلِّ كُرْبَةٍ وَ أَنْتَ رَجَائِي فِي كُلِّ شِدَّةٍ وَ أَنْتَ لِي فِي كُلِّ أَمْرٍ نَزَلَ بِي ثِقَةٌ وَ عُدَّةٌ كَمْ مِنْ كَرْبٍ يَضْعُفُ عَنْهُ الْفُؤَادُ وَ تَقِلُّ فِيهِ الْحِيلَةُ وَ يَخْذُلُ عَنْهُ الْقَرِيبُ وَ الْبَعِيدُ وَ يَشْمَتُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَعْنِينِي فِيهِ الْأُمُورُ أَنْزَلْتُهُ بِكَ وَ شَكَوْتُهُ إِلَيْكَ رَاغِباً فِيهِ عَمَّنْ سِوَاكَ فَفَرَّجْتَهُ وَ كَشَفْتَهُ وَ كَفَيْتَنِيهِ فَأَنْتَ وَلِيُّ كُلِّ نِعْمَةٍ وَ صَاحِبُ كُلِّ حَاجَةٍ وَ مُنْتَهَى كُلِّ رَغْبَةٍ فَلَكَ الْحَمْدُ كَثِيراً وَ لَكَ الْمَنُّ فَاضِلاً[3].[4]

---

۱. الكافي، ج۲، ص۵۵۹.

۲. از امام صادق علیه‌السلام که علی بن الحسین علیه‌السلام می‌فرمود: چون این کلمات را بگویم، باك ندارم اگر جن و انس بر علیه من جمع شوند: بسم الله و بالله و من الله و الی الله و في سبيل الله و على ملة رسول الله، بار خدایا خود را به تو تسلیم کردم و بس و به سوی تو رو کردم و بس تو را پشتیبانِ خود ساختم و بس و کارم را بس به تو واگذاردم، بار خدایا مرا به ایمان نگهبان باش از پیش رویم و پشت سرم و از سمت راست و چپم و از بالای سر و زیر پایم و از هر سو که هستم، بحول و قوت خود از من دفاع کن زیرا حول و قوتی نباشد جز به تو.

۳. الكافي، ج۲، ص۹-۵۷۸.

۴. امام صادق علیه‌السلام: بار خدایا تویی مورد وثوقم در هر گرفتاری و تویی امیدم در هر سختی و تو در هر امری برایم رخ دهد پشتیبان و ذخیره من هستی، چه بسیار

و:

عَنِ الرِّضَا عليه‌السلام قَالَ: يَا مَنْ دَلَّنِي عَلَى نَفْسِهِ وَ ذَلَّلَ قَلْبِي بِتَصْدِيقِهِ أَسْأَلُكَ الْأَمْنَ وَ الْإِيمَانَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ[۱][۲].

و:

عن أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام أَنَّهُ عَلَّمَ أَخَاهُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَلِيٍّ هَذَا الدُّعَاءَ اللَّهُمَّ ارْفَعْ ظَنِّي صَاعِداً وَ لَا تُطْمِعْ فِيَّ عَدُوّاً وَ لَا حَاسِداً وَ احْفَظْنِي قَائِماً وَ قَاعِداً وَ يَقْظَاناً [يَقْظَانَ] وَ رَاقِداً اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَ ارْحَمْنِي وَ اهْدِنِي سَبِيلَكَ الْأَقْوَمَ وَ قِنِي حَرَّ جَهَنَّمَ وَ احْطُطْ عَنِّي الْمَغْرَمَ وَ الْمَأْثَمَ وَ اجْعَلْنِي مِنْ خَيْرِ خِيَارِ الْعَالَمِ[۳][۴].

گرفتاری که دل از آن ناتوان شد و چاره آن ناچار و خویش و بیگانه در آن یاری نکردند و دشمن بدان شادی و سرزنش نمود و برای هر کارم مورد اهمیّت بود من به آستانت آوردم، به تواش شکایت کردم و از دیگران رو برگرفتم و به درگاه تو روی کردم و تواش گره‌گشایی کردی و از منش برگرفتی و کفایتم کردی، پس تویی سرپرست هر نعمت و برآورنده هر حاجت و پایان هر رغبت، پس از آنِ تو است سپاس فراوان و از آنِ تو است بخشش بی‌پایان.

۱. الكافي، ج۲، ص۵۷۹.

۲. از امام رضا عليه‌السلام: ای که مرا به خود رهبری کردی و دلم را رام باور داشتن خودت ساختی، از تو خواهم آسودگی و ایمان را در دنیا و آخرت.

۳. الكافي، ج۲، ص۵۸۵.

۴. از امام باقر عليه‌السلام که به برادر خود عبد الله بن علی این دعا را آموخت: بار خدایا، گمان مرا بالا ببر و دشمن و حسود را به طمع دست اندازی مینداز، و مرا حفظ

کن ایستاده باشم یا نشسته یا بیدار باشم یا خواب، بار خدایا! مرا بیامرز و رحمت کن و به راه هر چه راست‌تر خود رهبری کن و از سوز دوزخ نگهدار و بار بدهکاری و گناه را از دوشم فرود آر و مرا از بهترین اخیار جهان ساز.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. نهج البلاغه

۳. آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، *الذریعة*، بیروت، دارالاضواء

۴. ـــــــــ، ۱۴۰۸، *طبقات الاعلام الشیعة*، اسماعیلیان

۵. ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، *الغیبة النعماني*، نشر صدوق

۶. ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول*، دفتر انتشارات اسلامی

۷. ابن معصوم، ۱۳۲۴، *سلافة العصر*، مکتبة الوفا

۸. ابی صعب، رولا جردی، ۱۳۹۶، *تغییر مذهب در ایران (دین و قدرت در عصر صفوی)*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۹. ابی صعب، رولا جردی، مختاری خویی، رضا، ۱۳۹۸، *آیا محمد امین استرآبادی یک مجتهد بود؟*، فصلنامه پژوهش در تاریخ، سال نهم، بهار و تابستان، دانشگاه تهران

۱۰. اخباری، میرزا محمد، *حرز الجواد وذخر المرتاد*، کتابخانه محمد هلال آران کاشان، نسخه شماره: ۳۷/۲

۱۱. استرآبادی، محمد امین، ۱۴۲۴، *الفوائد المدنیة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی

۱۲. ـــــــــ، ـــــ، *المسائل الظهیریة*، چاپ شده ضمن *الفوائد المدنیة*، دفتر انتشارات اسلامی

۱۳. ــــــــ، ۱۳۸۰، ***اجازات محمد امین استرآبادی***، به کوشش علی فاضلی، ضمن میراث حدیث شیعه، دفترششم، دارالحدیث قم

۱۴. ــــــــ، ۱۳۸۱، ***حاشیة الکافی***، به کوشش علی فاضلی، ضمن میراث حدیث شیعه، دفترهشتم، دارالحدیث قم

۱۵. ــــــــ، ۱۳۸۲، ***حاشیة من لایحضره الفقیه***، به کوشش علی فاضلی، ضمن میراث حدیث شیعه، دفتردهم، دارالحدیث قم

۱۶. ــــــــ، ۱۳۸۴، ***حاشیه استبصار***، به کوشش علی فاضلی، ضمن میراث حدیث شیعه، دفترسیزدهم، دارالحدیث قم

۱۷. ــــــــ، ۱۳۹۵، «خمس فوائد کلامیة»، بکوشش علی فاضلی در العقد الإیماني في تکریم الأُستاذ السیّد علي الخراساني، نشرسهل

۱۸. ــــــــ، ۱۳۹۵، «ثلاث مباحث کلامیة»، بکوشش علی فاضلی در العقد الإیماني في تکریم الأُستاذ السیّد علي الخراساني، نشرسهل

۱۹. ــــــــ، ***المباحث الثلاثة***، کتابخانه آستان قدس به شماره نسخه: ۱۳۲

۲۰. ــــــــ، ***في علم الواجب***، کتابخانه آستان قدس به شماره نسخه: ۲۰۶۶۴

۲۱. ــــــــ، ***حاشیة الاستبصار***، کتابخانه نسخه مرکزاحیاء میراث اسلامی نسخه عکسی به شماره: ۲۷۵۰/۱

۲۲. ــــــــ، ***حاشیة تهذیب الاحکام***، کتابخانه مرکزاحیاء میراث اسلامی به شماره نسخه: ۲۷۵۰/۳

۲۳. ـــــــــ، **حاشية تهذيب الاحكام**، کتابخانه مرعشی، به شماره نسخه: ۳۷۸۹

۲۴. ـــــــــ، **شرح تهذیب الأحکام**، کتابخانه مرعشی، به شماره نسخه: ۴۶۰۴/۲

۲۵. ـــــــــ، **شرح تهذیب الأحکام**، کتابخانه مدرسه جعفریه قائن به شماره نسخه: ۱۴۰/۱

۲۶. ـــــــــ، **حاشية من لا يحضره الفقيه**، کتابخانه مرکزاحیاء، به شماره نسخه: ۲۷۵۰/۲

۲۷. ـــــــــ، **دانشنامه شاهی**، کتابخانه سپهسالار به شماره نسخه: ۲۹۴۴/۲

۲۸. ـــــــــ، **دانشنامه شاهی**، کتابخانه آستان قدس، به شماره نسخه: ۵۱۷

۲۹. ـــــــــ، **دانشنامه شاهی**، کتابخانه دانشگاه تهران، به شماره نسخه: ۸/۲

۳۰. ـــــــــ، **دانشنامه شاهی**، کتابخانه مجلس، به شماره نسخه: ۱۰۶۳۳

۳۱. ـــــــــ، **دانشنامه شاهی**، کتابخانه ملک، به شماره نسخه: ۱۰۳۴/۷

۳۲. ـــــــــ، **الفوائد المكية (شرح استبصار)**، کتابخانه مرعشی، به شماره نسخه: ۴۶۰۴/۱

۳۳. ـــــــــ، **جواب مسائل ظهیری**، کتابخانه دانشگاه تهران، به شماره نسخه: ۱۰۶۷/۴

۳۴. ــــــــــ، ***جواب مسائل ظهیری***، کتابخانه آستان قدس به شماره نسخه: ۲۹۲۲/۲

۳۵. ــــــــــ، ***اجازه به سید ماجد بحرانی***، کتابخانه ملک به شماره نسخه: ۱۱۱۸/۸

۳۶. ــــــــــ، ***بداء***، کتابخانه آستان قدس به شماره نسخه: ۶۵۴۳

۳۷. ــــــــــ، ***طهارة الخمر***، کتابخانه دانشگاه تهران به شماره نسخه: ۱۲۵۷/۱۲.

۳۸. ــــــــــ، ***طهارة الخمر***، کتابخانه مرعشی به شماره نسخه: ۹۷۳۹/۶

۳۹. ــــــــــ، ***طهارت شراب***، کتابخانه ملک به شماره نسخه: ۶۱۵۱/۱۱۸

۴۰. ــــــــــ، ***حاشیه معارج الاصول***، کتابخانه ملک به شماره نسخه: ۱۰۱۳/۱

۴۱. ــــــــــ **رسالة في علم الواجب**، کتابخانه مرعشی به شماره نسخه: ٤٨٨/۱

۴۲. استرآبادی، میرزا محمد، بی‌تا، *آیات الأحکام*، مکتبة المعراجي

۴۳. اشکوری، سید احمد حسینی، ۱۴۳۱، ***التراث العربي المخطوط***، انتشارات دلیل‌ما

۴۴. ــــــــــــــ، ۱۴۴۰، ***تراجم الرجال***، منشورات عتبه عباسیه

۴۵. ــــــــــــــ، ۱۳۶۳، ***فهرست کتابخانه آیة الله مرعشی***، جلد۲، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی

۴۶. اشکوری، سید جعفر حسینی، سید صادق حسینی، ۱۴۲۲، ***فهرست نسخه‌های عکسی مرکز احیاء میراث اسلامی***، جلد۲

۴۷. اشکوری، سید جعفر حسینی، ۱۴۲۸، ***فهرست نسخه‌های عکسی مرکزاحیاء میراث اسلامی***، جلد۶

۴۸. افندی، عبدالله، ۱۴۰۱، ***ریاض العلماء***، به کوشش سید احمد حسینی اشکوری، مکتبة الخیام

۴۹. افندی، عبدالله، ۱۴۱۰، ***تعلیقه امل الآمل***، به کوشش سید احمد حسینی اشکوری، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی

۵۰. انصاری، حسن، ***اخباریان و اصحاب حدیث امامیه***، کتاب ماه دین، شماره تیرو مرداد ۱۳۸۰

۵۱. ایجی، میرسید شریف، ۱۳۲۵، ***شرح المواقف***، منشورات الشریف الرضی

۵۲. باغنوی شیرازی، میرزا جان، ***حاشیه برحاشیه تجرید دوانی***، کتابخانه مسجد اعظم، نسخه شماره: ۶۵۷

۵۳. بحرانی، یوسف، ۱۴۲۹، ***لؤلؤة البحرین***، مکتبات فخراوی

۵۴. بحرانی، یوسف، ۱۴۲۵، ***حدائق الناضره***، جامعه مدرسین

۵۵. برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، ***المحاسن***، دار الکتب الإسلامیة

۵۶. تجلی شیرازی، علیرضا، ***رساله نماز جمعه***، کتابخانه دانشگاه تهران، نسخه شماره: ۴۶۵۹

۵۷. جعفریان، رسول، ۱۳۸۷، ***مقالات تاریخی***، دفتر سیزدهم، انتشارات دلیل ما

۵۸. حسن زاده آملی، حسن ، ۱۳۶۴، ***الهی نامه***، تهران: نشر فرهنگی رجاء

۵۹. حیدر الوکیل، ۱۴۳۲، ***الإسفار عن نصوص الأسفار***، باقیات

۶۰. خاتون آبادی، اسماعیل بن محمد باقر، ***نمرقه وسطی***، کتابخانه آستان قدس، **نسخه** شماره: ۲۴۷۵۲

۶۱. خاتون آبادی، عبد الحسین حسینی، ۱۳۵۲، ***وقایع السنین***، کتابفروشی اسلامیه

۶۲. خوانساری، محمد باقر، ۱۳۹۰، ***روضات الجنات***، اسماعیلیان

۶۳. درایتی، مصطفی، ۱۳۹۳، ***فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)***، سازمان اسناد و کتابخانه ملی

۶۴. دوانی، محمد بن اسعد، ۱۳۸۱، سبع الرسائل، مؤسسه نشر میراث مکتوب

۶۵. ــــــــــــــ، ۱۳۶۵، رسائل المختاره، ناشر: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام

۶۶. صافی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ***نگرشی بر فلسفه و عرفان***، انتشارات دلیل ما

۶۷. صدر، سید حسن، ۱۴۲۵، ***تکملة امل الآمل***، دارالمعاریف العربی

۶۸. صدرایی خویی، علی، با همکاری سید صادق حسینی اشکوری، ۱۳۸۷، ***کافی پژوهی در عرصه نسخه های خطی***، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر: سازمان اوقاف و امور خیریه

۶۹. صدوق، ۱۳۷۶، ***الامالی***، تهران: کتابچی

۷۰. ــــــ، ۱۳۹۸، ***التوحید***، انتشارات اسلامی

۷۱. ــــــ، ۱۳۶۲، ***الخصال***، دفتر انتشارات اسلامی

۷۲. ـــــــ، ۱۳۷۸، ***عیون اخبار الرضا علیه السلام***، نشر جهان

۷۳. ـــــــ، ۱۳۹۵، ***کمال الدین و تمام النعمه***، اسلامیه

۷۴. ـــــــ، ۱۴۰۳، ***معانی الاخبار***، دفتر انتشارات اسلامی

۷۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۷، ***بدایة الحکمة***، دارالفکر

۷۶. طباطبایی، مهدی، شریعتمداری، حمیدرضا، ***بازتاب اخباری گری محمدامین استرآبادی در شرح حال نگاری ها***، پژوهشنامه تاریخ اسلام، شماره۷، پاییز۱۳۹۱

۷۷. طبرسی، احمد بن علی،۱۴۰۳ق، ***الإحتجاج علی أهل اللجاج***، نشر مرتضی

۷۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۹۷، ***شرح تجرید الاعتقاد (کشف المراد)***، شارح: علامه حلی، تعلیق: حسن‌زاده آملی، دفتر انتشارات اسلامی

۷۹. ـــــــ، ۱۳۳۵، ***فصول نصیریه***، انتشارات دانشگاه تهران

۸۰. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴، ***الامالی***، مؤسسه بعثت، دار الثقافه

۸۱. ـــــــ، ۱۴۰۶، ***الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد***، دار الأضوا

۸۲. ـــــــ، ۱۴۱۱، ***مصباح المتهجد و سلاح المتعبد***، مؤسسة فقه الشیعة

۸۳. ـــــــ، ۱۴۰۹، إختیار معرفة الرجال، دانشگاه مشهد

۸۴. ـــــــ، ۱۴۰۳، عدّة الاصول، آل البیت علیهم السلام

۸۵. عاملی، سید احمد علوی، ***نجاست خمر= پاسخ علوی به استرآبادی***، مرعشی، نسخه شماره: ۷۵۹۱/۴

۸۶. ــــــــــــــــ، ***نجاست خمر= پاسخ علوی به استرآبادی*** ، ادبیات تهران، نسخه شماره: ۲۵۱/۲

۸۷. ــــــــــــــــ، ***پاسخ به طهارة الخمر استرآبادی***، کتابخانه ابوالبرکات اصفهان، نسخه شماره: ۴۵/۱۳

۸۸. ــــــــــــــــ، ***پاسخ به طهارة الخمر استرآبادی***، کتابخانه ملک به شماره نسخه: ۲۱۴۳/۳

۸۹. عاملی، شیخ حر، ۱۳۶۳، ***امل الآمل***، به کوشش سید احمد حسینی اشکوری، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی

۹۰. ــــــــــــ، ۱۴۰۹، ***وسائل الشیعة***، مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

۹۱. عاملی، شیخ علی شهیدی، ***السهام المارقة***، کتابهانه مرعشی، نسخه شماره: ۱۵۷۶

۹۲. ــــــــــــ، ۱۳۹۰، ***الدر المنثور***، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۹۳. عاملی، محمد امین، ۱۴۰۳، ***اعیان الشیعة***، دار التعارف

۹۴. علم الهدی، سید مرتضی، ۱۴۰۵، ***رسائل الشریف المرتضی***، دار القرآن

۹۵. طغائی کمره‌ای، علی‌نقی، ۱۳۸۸، ***لزوم وجود مجتهد در عصر غیبت***، چاپ شده در میراث اسلامی ایران، جلد۶، کتابخانه مرعشی نجفی

۹۶. گلیو، رابرت، ۱۳۹۷، اسلام نص‌گرا، دانشگاه ادیان و مذاهب

۹۷. کلباسی اشتری، حسین، مختاری خویی، رضا، ***بررسی و تبیین آراء کلامی میرزای قمی***، مجله شیعه شناخت، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

۹۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، دار الکتب الإسلامیه

۹۹. فیض کاشانی، ***الحق المبین***، با مقدمه محدث ارموی، بی‌تا

۱۰۰. قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۵، ***الفوائد الرضویة***، بوستان کتاب

۱۰۱. قمی، قاضی سعید، ۱۳۷۹، ***شرح اربعین***، میراث مکتوب

۱۰۲. ______، ۱۴۱۵ق، شرح توحید صدوق، وزارت فرهنگ و ارشاد

۱۰۳. قمی، ملامحمدطاهر، ***الفوائد الدینیة***، کتابخانه مسجد اعظم، نسخه شماره: ۳۷۷۲/۳

۱۰۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، ***بحارالانوار***، داراحیاء التراث العربی

۱۰۵. مختاری خویی، رضا، ۱۳۹۸، ***نقد و بررسی مفهوم معرفت فطری در مکتب تفکیک***، انتشارات اعتقادما

۱۰۶. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، ۱۴۲۶، ***مؤسوعة الامامة في نصوص أهل السنة***، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی

۱۰۷. منشی، اسکندر بیگ، ۱۳۷۷، ***تاریخ عالم‌آرای عباسی***، تهران، دنیای کتاب

۱۰۸. موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ***مدارک الاحکام***، مؤسسه آل البیت علیهم السلام

۱۰۹. میرزای قمی، ***اجوبة المسائل الرکنیة***، منتشر شده در: حسین مدرسی، قم‌نامه، ۱۳۶۴ش

۱۱۰. میلانی، حسن، ۱۳۹۵، ***فراتر از عرفان***، انتشارات اعتقادما

۱۱۱. ______، ۱۳۹۳، ***معرفة الله تعالی بالله***، انتشارات اعتقادما

۱۱۲. میلانی، سید علی، ۱۳۹۵، ***جواهر الکلام***، الحقایق

113. Abisaab, Rula Jurdi, 2015, "Shi'I Jurisprudence, Sunnism and the Traditionist Thought (Akhārī) of Muḥammad Amīn Astarabādī (d.1036/1626-7)," *International Journal of Middle East Studies* 47, 5-23.

114. Abisaab, Rula Jurdi, "Karaki," *Encyclopedia Iranica*, vol. 15, pp. 544-547.

115. Newman, Andrew J., "Anti-Akhbārī Sentiments among the Qajar 'Ulamā': The case of Muḥammad Bāqir Khwānsārī (d. 1313/1895)," in *Religion and Society in Qajar Iran*, ed. Robert Gleave, London: Routledge: 2009), pp. 155-73.

116. Kohlberg, E., 1987, "Astarābādī, Moḥammad Amīn," *Encyclopedia Iranica*, II/8, 845-846.

117. Gleave, Robert, 2007, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*, Leiden: Brill.

118. Pourjavady, Reza, 2011, *Philosiphy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Muhmud al-Nayrizi and His Writings*, Leiden: Brill.

119. Stewart, Devin, 2003, "The Genesis of the Akhbari Revival," in *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. Michael Mazzaoui, Salt Lake City: University of Utah Press, 167-93.

نمایه‌ها

اعلام

نمایه کتب

دانشگاه مک گیل
مونترال-کانادا

دانشگاه تهران
تهران - ایران

مطالعات شیعی

Shii Studies

The prevalent view that Muḥammad Amīn al-Astarabādī (d. 1036/1626-7) studied with a prominent uṣūlī (rationalist) jurist, namely, Shaykh Ḥasan Ṣāḥib al-Ma'ālim (d. 1011/1602), the son of al-Shahīd al-Thānī (d. 965/1558), and that he was a mujtahid for most of his life before he converted to akhbārism (traditionalism) in Mecca, is largely unfounded. This view surfaced during the late nineteenth century, through Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī's Rawḍāt al-Jannāt, and was uncritically integrated into the major bio-bibliographical accounts on al-Astarabādī's life and scholarship afterwards. Many modern scholars in turn adopted this view, producing inadequate conclusions about the nature of his akhbārī movement. Based on a close assessment of al-Astarabādī's extant works and his references to his teachers and places where he studied, Shiraz rather than Mecca was decisive in shaping his early traditionist stance in Shī'a kalām(rational theology), which resonated with his traditionist positions in jurisprudence and ḥadīth. As far as one can tell through his yāzās (scholarly licenses), he sought to transmit ḥadīth from one mujtahid, namely, Shaykh Muḥammad Ṣāḥib al-Madārik (d. 1009/1600), but did not receive training in ijtihad (rational legal inference) with him. He appears to have been well-versed in the methods used by ūṣūlī jurists to evaluate ḥadīthand derive the law, prior to that time, through his studies in Shiraz. All these findings, lead us to question the background and nature of his akhbārīthought as they were presented in much of the secondary literature, and to bring attention to a distinct set of intellectual and sociopolitical forces that shaped it.